مطبـوعات مكتبة النهضـة المصرية

فلسفة اللذة والألم

تأليف

اسماعيل مظهر
عضو المجمع المصرى للثقافة العلميـة

١٩٣٦

مطبعـة حجازى بالقـاهرة
تليفون ٥٥٤٨٠

مطبوعات مكتبة النهضة المصرية

فلسفة اللذة والألم

أرسطبس وشيعته : أصحاب المذهب القوريني

فى فلسفة اللذّة والألم ، مع لمحة الى تاريخ المذهب

وتطوّره منذ نشأته الى الآن ، مشفوعة بمقارنات شتّى

تدور حول اتّخاذ اللذّة الراهنة أساساً للسلوك

الفضيلة : « هى فنّ اسعاد الذات

بالعمل على اسعاد الغير »

تأليف

اسماعيل مظهر

عضو المجمع المصرى للثقافة العلمية

١٩٣٦

طبع على نفقة مكتبة النهضة المصرية لأصحابها حسن محمد واخوته
١٥ شارع المدابغ القاهرة

الإهداء

لذكرى

يعقوب صروف

إحيـــاء لماضٍ مفعمٍ بأسمى الذّكريات

المقدمة

قرأت أنّ كتاباً بغير مقدّمة ، كرسالة بغير عنوان . ولاتزال هذه العبارة عالقة بذهني ، وقد دارت الأرض من حول الشمس ، منذ قرأتها ، عشرين دورة على الأقلّ .

أمِنْ سرٍّ في هذه العبارة ، جعلها تعلق بذهني ويثبت أثرها فيه ؟

أذكر أنّ الكتاب الذي قرأت فيه هذه الجملة ، كان في التاريخ . ويخيّل إليّ أنّه كان في تاريخ نابليون في منفاه . ولقـــد استيقظت في ذهني هذه الذكريات ، لمّا أن تناولت القلم لأكتب بضعة أسطر تصديراً لهذا الكتاب ، بعد أن شُغِلْتُ بتأليفه أربع سنوات كاملة ، ونبذته ناحية من حجرة درسي ، ثلاثاً أخر . فلمّا أن مدت ظروف الدنيا يدها إليه ، لتَحْبُوَه الحياة بعد طول النبذ ، وتناولت القلم لأخطّ بضعة أسطر تعريفاً به ، غمرتني فكرة في خلود الانسان ، وخلود آثاره ، هي في الواقع فكرة اشتركت في وعي بنابليون ، وما يضفي عليه بعض المؤرخين من صفات الخلود .

يقولون إن نابليون رجل خالد ؛ ولكن بالقياس على أناس غير خالدين ، ممّن تعدّ من خلائق الله . ويقولون إن مصر خالدة ؛ ولكن بالقياس على أمم ، أصبحت أحاديث وأخباراً في بطون الكتب ، أو أساطير تروى عن القرون الأولى . ويقولون إنّ مذهب سقراط الفلسفي مذهب خالدٌ ؛ ولكن بالقياس على مذاهب بادت من عالم الفكر ، غير مخلفة أثراً ؛ فظهرت واختفت كأنها نبت الصحراء ، يخرجه الغيث ، ويطويه الجفاف .

هذه تأملات خرجت منها بنتائج لا أشكّ في صحتها . فانّ في التاريخ البشريّ مايدلّ على أنّ شعوباً كالفراعنة وأهل الصين والهنـــد ، صمدت لأعاصير الزمن بما فيها من الصفات الرسيسة ، واحتفظت بكيانها على الدهور

فلم تَبِـد ولم تنقرض . ولـكنها صالت واستكانت ، وتنـاوبت عليها دورات من الصولة والاستكانة ، احتفظت خلالها جميعاً بطابع من القوّة ، ووسمت بسمة من الجلد على مدافعة النوائب ، صامدة للشدائد ، بعيدة عن أن تذعن لهزيمة ، تسلم بها إلى الفناء . فهذه شعوب خالدة ، تشبه الخالدين من الذّوات .

تجد فى عالم الفكر ، نظير هذه الأمم ، مذاهب فلسفية تنقّلت على مدى الزمان ، وظلت منذ ولدت إلى الآن حيَّة فتيّة . فهذه مذاهب خالدة ، تشبه فى عالم الفكر ، تلك الأمم ، فى عالم الانسانيّة .

هذه الفكرة الأوّلية تزودنا بقاعدة ننتحيها فى كتابة تاريخ الفلسفة من وجهة جديدة ، نَتّخذ فيها هذه المذاهب ، على أنها أصول الفلسفة ، وأركان الفكر ، وغيرها من المذاهب ، تفاريع عليها ، وملحقات بها .

أما مذهب اللّذة والألم فى فلسفة الأخلاق ، فثابت درج مع القرون . خرج بداءة من « قُورينة » الافريقية ، قائماً على فكرات أساسية فى مذهب سُقراط وبرُوطاغُوراس ولُوسِيفُوس ودِيمقْرِيطِس ، ثم عاد الى اليونان ، فتشكل فى ذهن أَبيقُور بصورة ، ثم فى مدرسة الأسكندرية بأخرى ، وعند الرُّوَاقيين بثالثة . وأخذ يتنقل خلال العصور ، إلى أن برز فى صورة ، كوّنها بنتَام ومِلْ وأترَابهما ؛ فلابسته المنفعة بدل اللذّة .

وهذا الكتاب تنفيذ جزئى لهذه الفكرة العملية .

اسماعيل مظهر

ابريل — ١٩٣٦

كلمات جامعة

عرضت فى فصول هذا الكتاب

« إنك لن تقع على شيء تحت الشمس ، لا يمت إلى الفكر اليوناني
بسبب » جِلْبَرْتْ مَرِى

« المدنية اليونانيـة ، أرقى المدنيات القديمة . وكانت تتاجاً لأقصى حد
وصلت إليه مدارج التثقيف العقلي فى الأعصر الفارطة . »

« إن سرعة الارتقاء المدنى يرجع إلى ما يؤثر فى الأمم ذوات المدنيات
المستحدثة الثابتة القوية ، فى عصر ما ، من المنبهات التى تستمد من معارف
الأمم الأجنبية عنها ، وفكراتها وطرق تثقيفها عامة » . رُوبِرتسُون

« إذا غرست التقاليد أصول فكرة من الفكرات ، سواء كانت عقلية
أم فنية أم أخلاقية ، أم من أى ضرب آخر من ضروب الثقافة والمعرفة ،
ثم درجت عليهـا الأجيال المتعاقبة ، فانها لا تمحص ولا تختبر ، بل ولا
تعرض على محك النقد ، لتبلو نصيبها من الصحة والخطأ . ذلك بأن تقريرها
فى الأذهان ، يدخلها فى حظيرة النِّحل المقدسة ، ويرفعها إلى مرتبة العقيدة
الثابتة ، التى يعد بحثها تدنيساً لقداستها ، وتهجماً على حرمتها
أَلْبِرْتْ فُور

« لقد أكد بُحاث أن الملحمة التى نظمت فى التغنى بانتصار الفرعون رمسيس الثانى — سيزوستريس — من ملوك الأسرة التاسعة عشرة على سوريا ، كانت الأصل الذى أوحى إلى هوميروس بنظم إلياذَته »

أَلْبِرت فُور

« إنها لحقيقة ذات بال ، أن العلم والحضارة عند اليونان ، لم ينتعشا إلا بعد الهجرة إلى وادى النيل » مِلْهُود

« قبل ظهور اليونان فى التاريخ الحقيقى ، كان المصريون هم الذين أوجدوا أكمل حضارة ، وأفتن وأزهر مدنية » أَلْبِرت فُور

« إن من يحاول أن يضع نفسه فى موضع الفارس من ظهر الجواد ، أو الربان من دفة السفينة ، إنما هو الرجل الذى يعرف كيف يقودهما فى الطريق المستقيم ، لا الرجل الذى يفرق من استخدامهما . ارسطبس

« انّى أَمْلِكُ ولاَ أُمْلَكُ » ارسطبس

« إن مبدأ أرسطبس الأول ، ومثله الأعلى فى الحياة ، انحصر فى أن يكون الانسان سيداً للأشياء ، لا عبداً لها . أى أنه يجب علينا أن نملك لذائذنا ، من غير أن نجعلها تملكنا . هُوراس

« أجود الناس من بذل المجهود ، ولم يأس على المفقود »

حِمَمَة بنُ رافِع الدّوْسى

« إن دورة عقلى قد كونت ، لحسن الحظ ، بحيث تجعلنى شديد الحاسية فأتأثر بالأشياء ابتغاء الاستمتاع بها . ولكن لم تبلغ حساسيتى بالأشياء حداً يجعلنى أتألم من فواتها » مُنْتِسْكيُو

« لخير لى أن أكون مستجدياً ، من أن أكون أحمق بليداً . فان الأول إن كان بلا مال ، فان الناس بلا رجولة . أرِسْطُبُّس

« إلى ذيونسيوس : طاغية سيراقوز :

« ذهبت إلى سقراط لما شعرت بحاجة إلى المعرفة ، وقدمت إليك ، لما شعرت بحاجة إلى المال » أرِسْطُبُّس

« اللذة تحركنا ، ولكن إرادة الله تحكمنا » بَالِى

« الفضيلة : هى فن إسعاد الذات ، بالعمل على إسعاد الغير »
لِبنِتْز

« يقول أرسطوطاليس إن الحياة السعيدة يجب أن تكون ربيعاً صحواً ، تسبح فى جوه خطاطيف الربيع ، وتسطع شمسه على الدوام . أما عند أرسطبس فالأمر على خلاف ذلك ؛ فان خطافة واحدة عنده ، تدل على جزء من الربيع . فينبغى للرجل الحكيم أن لا يترك خطافة الربيع تفلت من يده ، بل ينبغى له أن يعمل طول حياته ، على أن يقتنص أكبر عدد من خطاطيف الربيع ، حتى إذا زاد عدد الأيام التى يسعد فيها بالاقتناص ، على عدد الأيام التى لا يسعد فيها بخطافة ، استطاع بعد ذلك أن يقول : إنى حييت حياة رجحت لذاتها على آلامها . وهذا هو معقول السعادة عند أرسطبس » المؤلف

« الغرض من الفلسفة تكوين ملكة تهيء للفيلسوف أن يعيش ، حتى لو فرض وألغيت كل الشرائع ، كما كان يعيش وهى قائمة » أرِسْطُبُّس

« أما اذا كانت الملكة الوسطى هي وحدها الممدوحة ، كما يقول أرسطوطاليس ، وأن تقويم النفس ، على مايقول ، يلزمنا أن نميل تارة نحو الافراط (الألم) وتارة نحو التفريط (التحرر من اللذة والألم) لأننا بهذه المثابة يمكننا بأسهل ما يكون أن نصيب الوسط والخير (الحركة اللطيفة) أي اللذة عند أرسطبس ، فأي شيء بقي بعد ذلك من مذهب أرسطبس لم يدخل في مذهب أرسطوطاليس الأخلاقي ، وأي شيء في مذهب أرسطوطاليس في السعادة ، لم يرجع إلى هيدونية أرسطبس »

المؤلف

الكتاب الأول

اصول الفلسفة اليونانية ومذهب اللذة والألم

« شاء القدر أن يظلّ مذهب أرسطبس غير معروف عند العرب الاّ لماما ، شأن أكثر المذاهب التى تفرّعت عن دوحة سقراط العظيم . وشاءَ القدر أن يحاول أرسطوطاليس ألاّ يذكر اسم أرسطبس ، بالرغم من أنّه ناقش فى مذهبه مناقشات طويلة فى كتاب الأخلاق إلى نِيـقُومَاخُس ، بل وأخذ ببعض مبادىء المذهب القورينى ، فحوّرها وأدمجها فى مذهبه .

«وشاءالقدر أن لايذكر« بَرْتِلِمِى سَنْتِيلِير» هذا المذهب فى المُقدّمة المستفيضة التى وضعها لترجمة كتاب أرسطوطاليس فى الأخلاق تعيينا ،كما أنّه لم يناقش فى مذهب الرُّوَاقيّين ، الذين هم فرع من دوحة أرسطبس، وحلقةانتقال فىالمذاهب الأخلاقية ، أساسها المذهب القورينى ، وهم أقرب إلى السقراطية من أرسطوطاليس .

« وما كان أرسطبس أوّل فيلسوف أساءت اليه الأقدار ، وما كان أوّل انسان ظلم حيّا وميتاً . »

موضوعات البحث

أثر الفكر اليونانى — هل الفلسفة اليونانيّة أصيلة ؟ — عظمة اليونان — مغالاة فى التقدير — وزن الآثار اليونانيّة — صفة الحضارة اليونانيّة — رأى مِيير — رأى دَنْكَر — رأى رُوبِرْتسُون — رِيتر ورِينان وزِلّر — نظريات تتّسع للجدل — تأثير التعصّب للرأى — اختلاط اليونان سبب نبوغهم — النظم الاجتماعية والموقع الجغرافى — اليونان خليط من القبائل — هيرودُوتس — الاسبيرطيون يونان ، والأثينيون بَلاَسِجة — ألبرت فور — تقادم الفكرات يكسبها قداسة — خطأ القول بأصالة الحضارة اليونانية — امتناع الاثبات الوافى — ثلاثة شعوب تخلق الحضارة — العلاقات بين مصر واليونان — قصر إكنُوزَس — تحالف أسيا تجاه مصر — ملحمة مصرية توحى بالالياذة — تمثال أپولُون — اليونان يقلّدون النماذج المصريّة — تشابه بين التماثيل — شمبوليون وتاريخ الحضارات — سدّ ثغرات التاريخ ضرورى لتقويم الحكم — الفرعون إبْزَمَاتِيك واليونان — أمازيس والعطف على اليونان — استعمار اليونان لشمال أفريقية ومصر — الحضارة المصرية فتنة العالم القديم — نظام المصريين الاجتماعى وسفر الموتى — الاعتراف السّلْبى لأوزيريس والوصايا العشر — شرائع اليونان وهل ترجع إلى شرائع مصرية — كان للمصريين أكمل حضارة قبل بدء التاريخ اليونانى — المدارس والمعابد فى مصر ، مراكز الثقافة — حرّية اليونان فى هبوط مصر — الفكر المصرى وأثره فى اليونان — يوم الحساب الأخروى — أصول كلمات مصرية فى اليونانيّة — زخارف منتحلة من تماثيل مصر — تشابه فى العقائد وفى الميثولوجيا — تعليق على رأى « فور » — بَداءات الفلسفة اليونانية — نشوء الفلسة اليونانية فى إيُونْيا — الهيلّينية

روح الفلسفة اليونانيّة — أثر الدين فى الفلسة عند اليونان — عقائد تؤثّر فى العقل اليونانى — تغذية الدين الفلسفة — الفلسفة والشعر — هِسيْود — الكَوْنيّات الأُرفيّة — فريسيديس الصُّورُوسى — هوميروس وشعراء الحكمة — أدوار الفلسفة اليونانيّة — العصر الأوّل — العصْر الثانى — العصر الثالث — القورينيون إحدى شعب سقراط — تحصيل اللّذّة قاعدة فى الحياة — استيلاء الشهوة والتحرّر من الألم — إيقاظ الضمير — اتّجاه تحصيل اللّذّة — الشهوة أقوى من الضمير — الضمير يحتاج إلى حكم العقل — الشهوة لا تخضع للعقل — هل من أمل فى تقويم الانسانيّة — الحيوان والانسان — الانسان والتخلّص من محكمة الضمير بحسب الآداب القديمة — تحصيل اللّذّة ليس قاعدة مُثْلىَ ، ولكنّه ضرورى — الايمان يقمع الشهوة — الحاجة إلى الشكّ — أرسطبّس واللذّة — تأملات ثانوية — مثل من عف الأقدار — أرسطبس وكوندورسيه — حاجتنا إلى الآداب القديمة — مصادر الكتاب وعناصره .

* * *

أثر الفكر اليونانى

تترامى الأشعّة التى بعث بها الفكر اليونانى القديم من أغوار المـاضى السحيق سنيّة وضّاحة ، فتضيء الظلمات التى ناءت بكلكلها على المدنيّات المختلفة منذ القرن الخامس قبل الميلاد حتى اليوم . ولا جرم انّك لن تقع على شيء تحت الشمس لا يمتّ إلى الفكر اليونانى بسبب ، كما يقول العلاّمة « جِلبَرت مَرِى » الانجليزى . فكان من أثر ذلك أن تطرّف البعض من مُقْدِمِى المفكّرين فى العصر الحديث ، إلى القول بأنّ الفلسفة اليونانيّة ، بل وكلّ الآثار التى صدَرَت عن الفكر اليونانى « أصيلة » ، غير مدخولة بعناصر غريبة من الفلسفة أو العقيدة أو الفكر ، وأنّها لم تَلْقَح بأى أثر من الآثار ، التى نشأت قبل مدنيّة اليونان فى الشرق .

هل الفلسفة اليونانية أصيلة

ولا شك فى أنّ الذين يذهبون هذا المذهب لهم المبرّرات التى تؤيّد نزعتهم ، ولهم الأسباب التى يرتكزون عليها فى الحكم بأنّ الفكر اليونانى « أصيل » ، نشأ فى عقول الاغريق القدماء ، وعنها صدر ، من غير أن يكون للحضارات الأُخَر أثر فيه ، قليل أم كثير.

عظمة اليونان

فانّ العظمة التى نشهدها فى أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأرسطبس وديمقريطس وأبيقور ، دع عنك فيثاغورس وطاليس وأبقراط وجالينوس ، لعظمة تفوق كلّ ما تقدمها من صور النبل الانسانى ، إن لم نقل إنّها تفوق كلّ ما عَقِبَها حتى اليوم ، مع قياس الفارق بينهم ، وهم روّاد الفكر ، وبين المحدثين ، ورثة هؤلاء الروّاد العظام ، والفاصل لا يقل عن خمس وعشرين قرن من الزمان !

مغالاة فى التقدير

ولك أن تقدر بعض الآثار التى ظهرت خلال تلك القرون ، بأن تعى أنّ الانسانيّة شهدت فيها نشوء النصرانيّة والاسلام ؛ وشهدت نشوء ما لا يحصى من مذاهب الفلسفة والعلم والأخلاق ؛ فلم تفلت ناحية من هذه النواحى ، من التأثّر بمبتكرات الفكر اليونانى ، تأثّراً عميقاً بالغ المدى . فلا عجب إذن أن يكون لهذه العظمة أثرها فى المغالاة التى نقع عليها فى تقدير بعض الكتّاب آثار اليونان ، تقديراً ينفون به كلّ علاقة فكريّة تربطهم بالحضارات الأُخَر .

وزن الآثار اليونانية

ومهما يكن من أمر اليونان وتأثّرهم أو عدم تأثّرهم بما سبقهم من منتوج الفكر البشرى ، فانّ الأمر الذى لا نشكّ فيه أقلّ شكّ أنّ أثر اليونان فيما تبعهم من المدنيّات بالغ أقصى المدى ؛ فى حين أنّ تأثرهم بما سبقهم من المدنيّات تافه قليل . ومن هنا نستطيع أن نقول ، بغير حرج : إنّهم بحقّ روّاد الفكر الانسانى ، والمعرفة ، على اختلاف صورها ، وعلى تباين ملابساتها .

صفة الحضارة اليونانية

فالمدنيّة اليونانيّة أرقى المدنيّات القديمة . هذا إلى أنها خلاصة

ما وصل اليه التثقيف العقلى فى الأعصر القديمة . أما تأثر اليونان بما سبقهم من الحضارات ، فانّ ثقاة المؤلّفين قد اختلفت فيه مذاهبهم ، وتدابرت آراؤهم . غير أنّ كفّة القائلين بأنّ الفكر اليونانى قد اغتذى وكسب من غيره ، ترجح كفّة القائلين بأنّ الفكر اليونانى « أصيل » نشأ فى ثرى اليونان ، وتكيّف فى ثنايا العقل اليونانى ، غير مدخول بأى لقاح خارجى أو وراثة أجنبيّة .

رأى ميير — فالعلاّمة « ميير » — Meyer — الألمانى — على أن المدنية اليونانيّة لم تبدأ فى الارتقاء الحقيق إلاّ بعد أن احتكّت بالشرق فى « إيوليا » — Aeolia — وإيونيا — Ionia — فى أسيا الصغرى ، حيث كان فى تلك البقاع مدنيّة أرقى من مدنيّة الاغريق .

رأى دنكر — ويقول العلاّمة « دنكر » — Dunker — « لم يبق من شىء فى مدنيّة اليونان لم يتأثّر من اتّصالهم بمدنيّات أسيا الصغرى حتى دينهم . فانّه على الرغم من أنّه يكاد يكون خاصًّا باليونان ، ونشأته ذاتيّة بينهم ، فانّه تأثّر بأديان الشرق ، واقتبس الكثير من أصولها ومعتقداتها » .

رأى روبرتسون — أمّا الأستاذ «روبرتسون» — Robertson — فيقول فى كتابه « تاريخ حرية الفكر» (ج ١ ص١٢١) إنّنا — «مهما قلّبنا وجوه الرأى ، وأمعنا فى البحث ، فانّا لا نعثر على مدنيّة يونانيّة أصيلة ؛ أى مدنيّة ليس فيها أثر من مدنيّات أُخر » . ثم يقول فى نفس الكتاب ص ١٢٢ — « إنّ الاعجاب الشديد باليونانيين ، قد حمل كثيرا من الباحثين وأصحاب الرأى إلى أن ينكروا حقيقة تأثّر المدنيّة اليونانيّة بمدنيّات الشرق القديمة ، حتى أنهم لم يكتفوا بانكار ذلك الأثر ، بل تطرّقوا إلى القول بأنّ الفكر اليونانى وليد بلاد اليونان ، تأصّل فيها ونشأ ، غير متأثر بشىء ممّا سبقه من منتوجات الفكر الانسانى وجهوده » .

رتر وريناني وزلر

ذلك فى حين أنّ الذين ينكرون تأثّر المدنيّة اليونانيّة بغيرها ، ثقاة من الباحثين أمثال العلاّمة « ريتر » — Ritter — الألمانى فى كتابه « تاريخ الفلسفة القديمة » والفيلسوف « رينـــان » — Renan — الفرنسى فى كتابه « تاريخ الأديان » والعلاّمة « زِلّـر » — Zeller — فى كتابه « تاريخ الفلسفة اليونانيّة » ، وهم يجمعون ، كما يَتّبِعُهُم غيرهم من الكتّاب ، على القول باستقلال الثقافة اليونانيّة عن غيرها من ضروب الثقافات الانسانيّة .

نظريات تتسع للجدل

ولا نريد أن نستطرد إلى سرد البراهين التى يقيمون عليها مذهبهم ، فانّها ترتكز على نظريّات ، تتّسع للجدل والنقاش . ذلك فى حين أنّ اتّصال تيّار الفكر ، ونشوء الحضارة اليونانيّة فى حوض البحر المتوسط ، مهد كلّ الحضارات القديمة ، والعلاقات التجارية التى كانت قائمة بين كلّ الشعوب التى نشأت شرقيّة ، تزوّدنا بمرجحات قويّة تميل معها إلى القول بأنّ الحضارة اليونانيّة ، نشأت متطوّرة عن مدنيّات أُخر .

تأثير التعصب للرأى

هذا مايؤيده الأستاذ « روبرتسون » فى كتابه الذى أشرنا إليه آنفاً إذ يقول فى ص ١٢٢ : « إن التعصب لبعض الصفات التى تتصف بها الأمم ، والافتتان بما لبعض الشعوب من نبوغ وعبقرية ، أمران ساقا بعض الكتاب ، وفئة من كبار الباحثين ، إلى الأخذ بآراء هى إلى ناحية الرجم بالغيب ، أقرب منها إلى مناهج العلم اليقينى . على أنه من أقرب الأشياء إلى الحق ، أنك إذا رأيت أمة فى التاريخ أخذت تضرب بسهم فى مدارج الارتقاء الفكرى والفنون ، وبقية مطلوبات الحياة ومستحدثاتها وضروراتها ، وأنها بدأت تخطو فى سبيل ذلك خطوات سريعة ثابتة ، حكمتَ بأن تقدمها على هذا النمط ، إنما يرجع إلى ما أحدثه احتكاكها بأمم أجنبية عنها ، من الانعكاس الذى يظهر أثره فى صفاتها

ومشاعرها ومتجهاتها . أنظر فى المدنيـات الأولى كمدنية أشور ، أو حضارات بابل والكلدان ومصر ، فانك تجد أن ارتقاءها المدنى كان بطيئاً ، واستجماعها لأسباب الرقى والتثقيف العقلى ، كان أبطأ . وذلك يدل على أن سرعة الارتقاء المدنى ، يرجع إلى مايؤثر فى الأمم ذوات المدنيات المستحدثة الثابتة القوية ، فى عصر ما ، من المنبهات التى تُسْتَمَدّ من معارف الأمم الأجنبية عنها ، وفكراتها وطرق تثقيفها عامة » .

اختلاط اليونانيين سبب نبوغهم

ثم يقول : « أما تفوق اليونان فى عصور مدنيتهم القديمة المعروفة فى التاريخ ، فلا يرجع على ماتقدم ، إلى نبوغهم وتفوقهم الذاتى تفوقاً خارقاً للعادة ، كما يدعى كثير من الباحثين ، بل يرجع ، استنتاجاً وعقلا ، إلى ماطرأ على صفاتهم المدنية من نشوء وتطور ، كان سببه اختلاطهم بغيرهم من الشعوب المجاورة لهم حيناً ، ومن طريق ماوضعوه من النظم الاجتماعية حيناً آخر . ناهيك بموقع بلادهم الجغرافى وتخطيط أرضهم فى الداخل تخطيطاً أوسع بين المدن المختلفة سبيل المنافسة . خلا ماتؤدى إليه المنـافسة من رقى فى الصفات المدنية ، التى ترتكز عليها قواعد العمران » . ثم يقول : — « إن البحوث التاريخية تدل على أن اليونانيين القدماء فى فجر مدنيتهم كانوا خليطاً من قبائل شتى ، وزاد اختلاطهم على مدى الأيام ؛ كما أن معارفهم وعلومهم ، ترجع ، أول الأمر ، إلى سكان تراقيا — Throce — وهم ليسوا إغريقاً ؛ وكانوا يعبدون إله الشعر »

النظم الاجتماعية والموقع الجغرافى

اليونان خليط من القبائل

هيرودتس

ونقل الأستاذ روبرتسون عن القدماء أقوالا تاريخية تؤيد مذهبه فنقل عن « هيرودتس » أن أصل اليونان قبيلة حربيـــة ذات نفوذ واحترام عظيمين ، فتبعها كثير من القبائل الأخر التى كانت آخذة بتقاليدهم ، وصرفت على نفسها اسم القبيلة (اليونان) . ونقل عنه أيضاً : « أن الاسبرطيين يونان وأن الاثينيين بلاسجة — Pelasgians —

الاسبرطيون يونان والاثينيون بلاسجة

ولكنهم مع الزمن اصطبغوا بصبغة اليونان وتعلموا لغتهم . ونقل عن « تيوسديدس » قوله : « غير ميسور أن نعثر فى العصر التاريخى على شعب يونانى أصيل لم تجر فى عروقه دماء دخيلة من قبائل أخر » ويتخذه الأستاذ « روبرتسون » هذه الأقوال دليلا كافيا لاثبات أنّ الحضار اليونانية قد تطوّرت باللقـاح الشـّلالى ، وأنها لم تنشأ غير متأثرة بغيرها من الحضارات القريبة منها ، أو البعيدة عنها .

البيرفور

أمّا علاقة اليونان بغيرهم من الأمم المتحضرة ، وبخاصة مصر القديمة ، فان الأستاذ « ألبير فور » الفرنسى ، قد أبان عنها فى تقرير علمى مسهب ننقله بحروفه لنفاسته . قال الأستاذ « فور » . (١)

تقادم الفكرات يكسبها قداسة

« إذا غرست التقاليد أصول فكرة من الفكرات ، سواء أكانت عقليّة أم فنّيّة أم أخلاقيّة أم من أيّ ضرب آخر من ضروب الثقافة والمعرفة ، ثمّ درجت عليها الأجيال المتعاقبة ، فانّها لا تمحّص ولا تختبر ، بل ولا تعرض على محك النقد ، لتبلو نصيبها من الصّحة والخطأ . ذلك بأن تقريرها فى الأذهان يدخلها فى حظيرة النحل المقدّسة ، ويرفعها إلى مرتبة العقدة الثابتة ، التى يعد بحثها تدنيسا لقداستها ، وتهجّما على حرمتها » .

« من هذا أن كثيرا من مشهورى العلماء والفلاسفة ونابهى الكتاب والمفكرين ، قد أخذوا بأفكار فى نشأة الحضارة اليونانية ، بطلانها من الوضوح والجلاء ، بحيث يمكن أن تدركه عقول أقل من عقولهم هبة وملكة واستعدادا » .

خطأ القول بأصالة الحضارة اليونانية

« فقد قيل : إن الحضارة اليونانية — أم الحضارة الغربية — ليست مدينة بشىء إلا لنفسها . فردد هذا القول كتاب اتفقوا فى

---

(١) سبق أن نشرت السياسة الاسبوعية جزءا من هذا الفصل واليها يعود الفضل فى انتباهنا اليه . وقد أعدنا مراجعته على الأصل وأصلحنا فيه بعض الشىء قبل اثباته هنا .

الفكرة ، وان اختلفوا فى طريقة التعبير عنها ، ورموا جميعا إلى إثبات أنه فى تلك البقعة الفريدة الممتازة ، استقى شعب مختار من شعوب البشر كل غرائب الفن ، ومدهشات العلم ، وروائع الأدب والفلسفة، مستمدا أصولها من ذات نفسه ، ومن أعماق وجدانه » .

« والغرض من هذا البحث إثبات ما ينفى ذلك ، وإظهار أنّ اليونان ، وبخاصّة فى الفلسفة ، قد استقوا معلوماتهم ، إلى حدّ ما ، من مصر القديمة . »

امتناع الاثبات الوافى

«على أنّ الاحاطة الوافية بما يمكّننا من إثبات ذلك إثباتاً كاملا أمر عسير . ذلك بأنّ هذه المسالة لن تحلّ عقدتها اليوم . ولكن رسم القاعدة التى ينبغى علينا أن نتّبعها ، وشرح طرقها ، أمر لا يخلو من فائدة . ولا ريب فى أنّ عملنا يثمر ويؤتى أكله ، اذا استطعنا أن نجلب حجراً واحداً نضعه فى أساس البناء الذى سيتمّه غيرنا فى الأيّام المقبلة ، بعد أن يضرب علم العاديات المصريّة بقدم ثابتة فى سبيل التقدم الذى يحقّ لنا أن نغتبط بتباشيره ، معتقدين أنّنا سوف نبلغ فيه شأو الكمال ، قياساً على ما أتمّ العلماء الذين ترسّموا خطوات شمبوليون ، ومن تقدّمه من البحاث المنقّبين ، من الأعمال الباهرة إلى يومنا هذا . »

ثلاثة شعوب تخلق الحضارة

« عملت على نشوء الحضارة ثلاثة شعوب ممتازة بمقدرتها الابتكارية : هم المصريون والكلدان وأسلاف اليونان . ومنهم استمدّت الثقافة اليونانيّة عناصرها . ولقد كان لمصر فى العمل الذى تكاتفت عليه هذه الشعوب الثلاث أثر رئيس . فانّها كانت فى طليعة الأمم جميعاً من حيث التأثير فى أسلاف اليونانيين ، أولئك الذين ورثهم (الايونيون) وأغارقة العصر الأوّل . ولقد دلت الاحاثة فى جزيرة « كريت » — إقريطش — وفى جزر (الفلوپونيز) وفى أسيا الصغرى من حول مدينة (طروادة) على حضارات ربت ونمت فى خلال الألفين : الثانى

والثالث قبل الميلاد . حضارات اتسمت بسمات عامة مشتركة ، فيها دلائل على تأثير شرقى بقدرما ، ومثلها أوجُهٌ من الشبه كبيرة ، فى آثار من منشئات الفنّ المسّينى ، وضروب من الفنّ المصرى ، سواء أفى الزخرف الصناعى أم الفنّى . »

العلاقة بين مصر واليونان

«وهناك دليل قاطع على وجود علاقات بين سكان اليونان وبين المصريين ، حتى لو آثرنا ان نعتبر الفنّ المسّينى ، هو المؤثّر فى الفنّ المصرى ، لا العكس . وقصر « إكنُوزُوس » الذى اكتشفه مستر « إيفنز » فى جزيرة (إقريطش) يرجح أنّه قد بنى على مثال الفنّ المصرى ، وطبقاً لقواعد البناء والعمارة المصريّة . ولا بدّ انّ هذا القصر قد شيّد بين سنة ٢٥٠٠ وسنة ١٨٠٠ قبل الميلاد . ومن المحتمل أن يكون بين سنة ٢٢٠٠ وسنة ٢٠٠٠ . وهذا يدل على أن العلاقات بين اليونان ، أو على الأقلّ بين أسلافهم ، وبين المصريين ، كانت موغلة فى القدم . ولكنّنا سنقول إن القصر بنى قبل ذلك . أى حوالى سنة ١٢٠٠ أو سنة ١٣٠٠ قبل الميلاد . »

قصر اكنوزس

«ولكن المحقق أنه شيد بين سنتى ١٠٠٠ و ١٤٠٠ ، أى خلال الحرب الطّروادية ، أو قبل نشوبها . ومن هنا نرى أن أهل أسيا كانوا متحالفين تجاه مصر ، وكان هذا التحالف مكوّناً من التّكْرين والدانيّين والترهينيين وغيرهم . ولقد أكّد بحّاث أنّ الملحمة التى نظّمت فى التغنّى بانتصار الفرعون رمسيس الثانى ـ ميزوستريس ـ من ملوك الأسرة التاسعة عشرة على أهل سوريّا ، كانت الأصل الذى أوحى إلى (هُوميرُوس) نظم الالْيَاذَة . ولا مسوّغ للشكّ فى أنّها أثارت ضجّة بُدَاءَةً — وكما هو طبيعى — فى مصر نفسها . إذ أنّ أصلها قد حفر كلّه أو بعضه ، فى معابد كثيرة . زد إلى هذا أنّ الأسيويين ، اللذين احتكّوا بحضارة النيل فى الحرب أو التجارة أو المعاهدات ، قد حملوا من غير شك صداها إلى

تحالف آسيا تجاه مصر

ملحمة مصرية توحى بالالياذة

أسماء اليونان ، الذين كانوا فى بدء الدخول فى دورهم التاريخى . ولكن استنتاجنا من ذلك أنّ الملحمة المصريّة قد أثّرت ضرورة فى نظم الالياذة ، أمر غير مقطوع به . وأى تأثير لمصر فى اليونان من هذه الناحية ، عرضة للشكّ والظنون . وإذن يكون من العبث محاولة بحثه هنا .

تمثال أبولون

« ولكن إذا تأمّلنا فى التشابه الكلّى بين تمثال أبولون — Apollo الذى عثر عليه بالقرب من « قُورَنْـثِيّة » وبين التماثيل المصريّة للدول القديمة ، نترك الفروض ، ونداف إلى الحقائق . ونقرّر الآن أنّه لمّا كان الأسلوب التقليدى هو الطراز الذى كان سائداً فى العصور المتأخّرة من تاريخ مصر ، ولما كان الفنانون يقلّدون الآيات الفنّية التى جاء بها أسلافهم سنحت الفرصة لليونان لتقليد النماذج المصريّة من كل عهد ومن كل مذهب فنى ، حتى قبل أن يرخّص لهم الفرعون « إبزاماتيك » بالدخول فى وادى النيل . ومما هو أشدّ إثارة للدهشة ، التشابه بين التماثيل الجالسة التى تملأ جانبى الطريق المقدّس الموصل إلى معبد « رديميان أبولون » فى « مِلِيطُس » وبين التماثيل الجالسة فى مصر ، والتى يرجع عهد بعضها إلى أبعد العصور . وتماثيل « مليطس » أيديها موضوعة على الركب وسيقانها متلاصقة ، مثل التماثيل المصريّة . ويمكن للانسان أن يلحظ هذه المشابهة بسهولة ، إذا قارنها بتماثيل « ممنون » التى أقامها « أمنوفيس » الثالث ، من الأسرة الثامنة عشرة ، وهى متقدّمة على النماذج اليونانيّة بقرون عديدة ، ربّما قاربت ثمانية قرون . ومثل هذه النماذج إنما تدلّنا على أنّ الحضارة اليونانيّة المبكّرة أو حضارة أسلاف اليونان ، والحضارة « الايونية » المستنيرة ، قد تأثّرتا بالحضارة المصريّة » .

اليونان يقلدون النماذج المصرية

تشابه بين التماثيل

شمبليون وتاريخ الحضارة

« وبفضل « شمبوليون » وحلّه للرموز الهيروغليفية ، وبفضل

عمل العلماء الذين جاءوا من بعده ، وصرفوا جهودهم لردّ مصر القديمة إلى الحياة ، أصبحنا اليوم فى موقف يمكّننا من تكوين فكرة فى الأصول المنقوشة على الحجر ، أو المكتوبة على ورق البَرْدِى . وقد تألّفت مجموعة وافرة من المخطوطات من كلّ نوع بفضل جهود علماء العاديات المصريّة ، الذين زادوا إلى ثروة العلم باكتشافاتهم ، وباصلاحهم أخطاء عديدة عن حضارة مصر ، كانت قد حازت الثقة من قبل . وللأسف أنّ هذه المخطوطات ، على كثرتها ، ليست فى الحقيقة غير جزء قَليلٍ من الكتب الكثيرة التى كانت مكدسة فى المكاتب وفى معابد الفراعنة . ولذا لا تزال عمليّة سدّ الثغرات باقية . وهذا هو سبب اختلاف المؤرّخين ، وتفرّقهم شيعا وأحزابا ، فى تفسير ديانة مصر القديمة . ونحن مرغمون على الرجوع إلى المخطوطات التى بين أيدينا وتحت تصرّفنا ، ومضطرّون إلى أن نستنبط منها النتائج التى تعتبر بالنسبة إلى حالتنا العلميّة محتملة ، ان لم تكن باتّة نهائية . وعلى أقلّ تقدير ، يمكن أن يكون فى مستطاعنا اعطاء فكرة حقيقيّة عن الحياة العقليّة والأخلاقيّة لمصر فى ألف السنة الأولى قبل الميلاد ، وبخاصة فى القرنين السابع والسادس — أى فى الوقت الذى تأكّدت فيه العلاقات بين مصر واليونان . وسنرسم الآن صورة عامّة لتلك الحضارة الزاهرة . ولكن قبل الاقدام على ذلك سنختبر كيف حظى اليونان بالوصول إلى وادى النيل » .

سد ثغرات التاريخ ضرورى لتقويم الحكم

« حوالى سنة ٦٥٠ قبل الميلاد ، ولأسباب سياسية لا تعنينا هنا ، دعى الفرعون « إبزاماتيك » الأوّل ، مؤسّس الأسرة السادسة والعشرين ، اليونان من أسيا الصغرى لنصرته . ومن ذلك الوقت إلى ما بعده ، وفى ظلّ رعاية هذا الملك وخلفائه ، أعطيت لهم اقطاعات خاصّة عند مصبّ النيل » .

الفرعون إبزاماتيك واليونان

أمازيس والعطف على اليونان

وفى القرن السادس (ق . م .) اشتهر الفرعون « أمازيس » بسياسة العطف على « الهلّينيّين » — Hellenistics — وقد خصّص لهم اقليما لاستعمارهم ، ابتنوا فيه مدينة يونانيّة كاملة اسمها « نقْراطيس » ، وألقوا برحالهم أيضاً فى بلاد مصريّة مختلفة ، مثل مِمْفيس وعبيدوس ، وفى الواحات الكبيرة . وهكذا انتشرت فى مصر طوائف وأشتات من اليونانيين ، مختلفة الأصول والسلالات ، منهم الاغريق والأيونيون والكاريون ، ويونان من أسيا الصغرى ويونان من الجزر ومن « قورينة » — Cyrene — بشمال أفريقية غرباً . ومن أسباب هذا الذيوع والتكاثر ، قوّة الخصب ورطوبة الثرى ، ورخاء الحياة وسلاستها . ولم تكن أسباب هذه الرفاهة مقصورة على ليونة العيش وغزارة الموارد المادّية وحدها ، بل ترجع أيضاً الى خلق السكان الهادىء الوديع المشبع بالحضارة السامية ، والذى صقله التمدين الراقى ، حتى لقد قال المسيو « ملهود » — « انّها لحقيقة ذات بال انّ العلم والحضارة اليونانيين ، لم ينتعشا إلاّ بعد تلك الهجرة » .

استعمار اليونان شمال افريقية ومصر

الحضارة المصرية فتنة العالم القديم

« وفى ذلك الوقت ، كانت الحضارة المصريّة فتنة الناظرين ، وعجب السائحين . ورغم الانحطاط والتدهور السياسى ، الذى استمرّ عدّة قرون ، والذى بدت أعراضه فى كلّ ميدان من ميادين العمل — ولو أنّه قد غولى فى تقديره — فانّ تسنّم الأسرة السادسة والعشرين عرش مصر ، كان بُداءة عودة الحياة إلى الفنّ ، ودليلا على أنّ العلم والأدب قد نهضا نهضة بعثت عهد الفراعنة السابقين الزاهر ، من رموس الماضى » .

نظام المصريين الاجتماعى وسفر الموتى

« كانت التصورات الأخلاقيّة الراقية قد ملكت نفسية المجتمع . وكانت منبثّة فى مجموعة منظّمة من القوانين المدنيّة والجنائية ، قد بهر تنسيقها وحسن نظامها القدماء . والفصل الخامس بعد العشرين

من « سفر الموتى » ، وهو الذى يشمل تزكيـة الروح ، والمسمّى بالاعتراف السلبى أمام محكمة «أوزيريس» ، يكشف لنـا عن خلاصة الآداب المصريّـة ، ويرينـا سموّ مشاعرهم الأخلاقيّـة ، ورفعتها وتساميها . ولأسباب معقولة ، قورن هذا الاعتراف السلبى ، بالوصايا العشر عند العبرانيين . ونجد من المؤلّفين القدماء ، الذين وصلت الينا كتبهم على مهابط السنين ، وبخاصة «هيرودوتس» و «ديوذورس» ، برهاناً على أنّ هذه الشريعة الأخلاقيّـة ، كانت مستمدّة من القوانين والشرائع المصريّـة . أمّا « ديوذورس » فيحاول أن يحملنا على الاعتقاد بأنّ « صولون » — Solon — قد استعار بعض قوانينه من المصريين . وهذا محتمل إلى حدّ كبير ، قياساً على تفوّق مصر على جيرانها تفوّقاً كبيراً ، وعلى التأثير الذى لا يدفع ، والذى لم تكن مصر لتضعف عن تسليطه على قوم فى زهرة شبابهم ، متلهّفين إلى العلم ، ولهم مواهب سامية ، ولم يكونوا بعد ، قد أطلقوا العنان لقوّتهم الابداعيّـة ، وكانت عبقريّتهم الغَـربية الباهرة ، ستتفتح عنها الأكمام ، بعد « صولون » ، بقرن واحد » ..

الاعتراف السلبى لأوزيريس والوصايا العشر

شرائع اليونان وهل ترجع الى شرائع مصرية ؟

« وقبل ظهور اليونان فى التاريخ الحقيق ، كان المصريون هم الذين أوجدوا أكمل حضارة ، وأفتن وأزهر مدنيّـة . وكان التعليم منتشرا فى مصر انتشارا واسعاً . وعدا طبقة الكهنة الذين كان لهم احتكار العلوم والآداب ، كان هُناك عدد عظيم من كتّـاب الدواوين ، ورجال الحكومة ، يمثّـل العنصر المثقّـف من السكان . وكان لكلّ مدينة عظيمة مدرسة واحدة ، أو عدّة مدارس متّصلة بالمعابد ، ويتكوّن منها كلّيات دينيّـة حقيقية . وتدلّ التقاليد على أنّ أعظم علماء اليونان ، وأفحل فلاسفتها ، كانوا يترددون على هذه المدن العظيمة . وكانت أكثر المدن روّادا وقصادا سَايِس وَبَا بُسْـطِس و تَنّيس وهِـلْيُو بُوليس

كان للمصريين أكمل حضارة قبل بدء التاريخ اليونانى

المدارس والمعابد فى مصر مراكز للثقا

وعيدُوس وطِيبَة . وكانت كلّية هليوبوليس الكهنوتية ، طائرة الصيت ، وكان يؤمّها اليونانيون ويعتبرون وفودهم عليها جزء من برنامجهم التعليمي . وفى عهد الأسرة السادسة والعشرين ، أى من وقت تولّى «إبزاماتيك الأوّل» إلى وفاة « أهمُس» واستيلاء الفرس على مصر ، أى من سنة ٦٥٠ إلى سنة ٥٢٥ قبل الميلاد ، كان يمكن لليونان أن يؤمّوا وادى النيل ، ويعيشوا فيه فى أحوال مواتية ، لا تقطعهم عن الدرس والمطالعة ومذاكرة المعارف . وفوق ذلك ، فانه لم يحدث تحت سيطرة الفرس مايعوق السائحين والمؤرّخين والسياسيين عن السفر والتنقّل خلال الديار المصريّة ، يدرسون عاداتها وفنونها ومعتقداتها الدينيّة . ولقد يعطينا المؤرّخ « هيرودوتس » مثلا من ذلك فيما كتب . »

حرية اليونان فى هبوط مصر

« لقد أظهرنا إمكان وجود العلاقات العقلية بين مصر واليونان . والآن سنختبر طبيعة هذه العلاقات . وليست المسألة مسألة اثبات وراثة فلاسفة اليونان المبكرين المباشرة للأفكار والتصوّرات المصرية ؛ فهذا شيء عسير ، يصعب أن نحلم بتحقيقه فى حالتنا العلميّة الحاضرة . والأمر هنا يدور حول إثبات أنّ الفكر المصريّ ينبغى أن يكون قد أثّر بعض التأثير فى الفكر اليونانى . ومن ناحية أخرى نرى أنّه من الضرورى تجنّب الخطأ المضاد لذلك ، وهو انكار أيّة علاقة لمملكة ما بالممالك الأخرى التى تجاورها ، حتى بالممالك البعيدة عنها ، وبخاصة إذا كانت الأخيرة مباءة للأدب والفنّ والعلم . »

الفكر المصرى وأثره فى اليونان

يوم الحساب الاخروى

« أخذ اليونان أفكارهم عن يوم الحساب بعض الشيء عن المصريين . ومن أجل ذلك كانوا كالمصريين ، يعتقدون بوجود روح مجنّحة خالدة . وكانت الروح تُمَثَّل على الآثار المصريّة وفى المقابر بصورة طائر ذى رأس بشرى . ويلزم أن يكون اليونان قد أخذوا صورة الجنة من مملكة الموت ، التى كان يحكم فيها « أوزيريس » .

« ولا مجال لنكران المشابهة والتقارب فى الجرس بين كثير من الكلمات المصرّية ، وبين عدد عديد من الكلمات اليونانية ، التى تدلّ على معنى واحد . وفضلا عن ذلك فانّ القُـنِىّ والنيل ، تلك التى تصوّر المصريون وجودهما فى العالم الآخر ، على مثال النيل الحقيق و ُقنيـّة الأرضيّة ، اتّخذها اليونان نماذج لأنهر العالم السفلىّ ومجاريه و ُقنيّـة

أصول كلمات مصرية فى اليونانية

ومن الصعب أن نشكّ فى الأصل المصرى لكلمة -Rhudamanthu فهى مأخوذة أصلا من الجملة المصرّية — Ra - in - amenti وهو « رع » إله الشمس ، فى — Amenti — وهى الحياة المقبلة . وكلمة — Charon — للملاّح فى العالم السفلى ، مأخوذة من الكلمة المصرّية — Karon — ومعناها زورق أونوتى . وقد أوحت فكرة محاسبة الموتى أمام محكمة « أوزريس » إلى اليونان أفكارا مشابهة لها .

زخارف منتحلة من نماذج مصرية

والزخرف على ترس « آخيل » ، مستمدّ من التماثيل النصفية المصرّية . وقد صبغت أساطير يونانيّة كثيرة بعناصر مجلوبة من مصر ؛ مثل أسطورة «هيرقل» ، فانّ الأصل المصرى ظاهر فيها . ومثل أسطورة أطلْس حامل الدنيا برمتها على منكبه . وهى فكرة تضرب جذورها فى أصول أشهر الخرافات المصرّية » .

تشابه فى العقائد وفى الميثولوجيا

« وكان اليونانيّـون وهم يطوفون بالمدن المصريّة يجعلون الآثار والمعابد قيد عيونهم ، ومرمى أبصـارهم . وكانت هذه المشاهد جلّ مايحتاجون اليه ، لتدريب خيالهم اليقظ الوثّاب القدير على التصوّر . وإذا انتقلنا من الأساطير والاعتقادات الدينيّة ، إلى الأفكار الأكثر استغراقا فى الفلسفة ، نجد أثر التأثير المصرى فى اليونان . ففكرة العدالة العاليـــة التى نراها فِى « هسيود » ، فكرة مصريّة بحتة . و « تاميز » اليونانيّـة ، هى « ما » المصريّة ، آلهة الحق والعدل ، ويتمثّـل فى شخصها القانون الأخلاقى ، والسنن المرعيّة فى المجتمع ،

ويعنو لهيبتها الفرعون نفسه. كذلك تتجه أفكارنا نحو مصر كلما قرأنا فى « هسيود » تقديره حياة العمل والجهاد، والسيْر فى منهاج الفضيلة. وكذلك عند ما ينصح لنا بالسعى الحرّ الجرىء. »

***

تعليق على رأى فور

هذا جوهر مايراه الأستاذ « فور » من حيث علاقة حضارة اليونان بمصر خاصّة، وما جاورها من الحضارات الأخرى عامّة.

على أنّ لنا أن نذهب فى رأى الأستاذ « فور » ومايماثله من الآراء كلّ مذهب؛ ولنا أن نقول بأنّ اليونان اقتبسوا من المصريين شرائع ومبادىء علميّة، فى علمى العدد والهندسة، وأنّهم انتحلوا مذاهب دينية أو ميثولوجية أو فنية، وأنهم نحتوا وصوّروا على مثال الفنّ الفرعونى القديم. لنا فى مثل هذا أن نقول إنّهم اقتبسوا شيئا من مصر، أو أشياء من مختلف الحضارات الأُخَر؛ فانّ باب البحث فى ذلك واسع، وميدان التنقيب فسيح. أمّا فى فروع الفلسفة، فباب البحث ضيّق، وميدان المقارنة والاستنتاج غير فسيح. ولك أن تنظر من ناحية واحـــدة فى الطابع الذى اصطبغت به الفلسفة اليونانيّة، والطابع الذى ظهر جليّا فى آراء المصريين أو غيرهم من الأمم القديمة، التى يجوز أن نقول إنّ اليونان قد اقتبسوا من آرائهم الكونيّة، لترى أنّ الفلسفة اليونانيّة كانت منذ نشأتها الأولى، بعد أن اجتاز اليونان الدور الميثولوجى، ربيبة المدارس الزمنية؛ فى حين أنّ كلّ فكرة نشأت فى مصر وغيرها من الأمم، ذوات الحضارات القـــديمة، وكانت تمت إلى الفلسفة بسبب، إنّما ترجع إلى أصل دينى، نشأ بين جدران المعابد والهياكل، وحوطت بسياج من النزعة الدينية أفقدها الروح الفلسفى، أى روح التحرّر من التقليد والمذهبية.

بدايات الفلسفة اليونانية

أمّا بدايات الفلسفة اليونانيّة ، بعد أن ألقحت حضارة اليونان بهذه العناصر الأجنبيّة ، فلها وجوه أخرى ؛ نمضى فى ذكرها باختصار ، لنعطى القارىء صورة موجزة منها .

نشوء الفلسفة اليونانية فى إيونيا

إنّ أوّل حقيقة تصادفنا عندالبحث فى بدايات الفلسفة اليونانيّة ، أنّها نشأت فى المستعمرات الايونية — Ionian فى أسيا الصغرى . لهذا نجد أنّ الفلسفة اليونانيّة لم تخاص فى كلّ أدوار نشوئها وتطوّرها من الصبغة الشرقيّة ، التى تظهر فى كثير من نواحيها : سواء أفى الشكل ، أم فى الموضوع ؛ وسواء أبلغ هذا الأثر من الرجحان والوزن ، الدرجة التى يذهب اليها بعض المؤلّفين أمثال « روث » — Roth — و « غلاديش » — Gladiech — أم كان غير ذى أثر كبير كما يقول « زلرّ » — Zeller — وغيره من الذين ألّفوا فى تاريخ المذاهب ، فانّ المحقّق عند « ترنر » — Terner — أنّ الفلسفة اليونانية قد اختصت منذالبداية بروح كانت فى طبيعتها هلينية .

الهلينية روح الفلسفة اليونانية

— Hellenistic — لهذا نجد أن اليونان قد نظروا فى الكون ، عند أوّل تأملهم فى الكونيّات ، بعين لم تغش عليها المجازات ولا الأساطير . أما الفرق بين فلسفة الشرق ، والبدايات الفلسفيّة الأولى فى بلاد اليونان كما وضعها فلاسفة الطبيعة فى « إيونيا » ، فعظيم ، كالفرق بين غابات الهندالقديمة ، التى نشأت فى ظلالها صور الفلسفة الشرقيّة القديمة ، وبين شواطىء البحر المتوسط الزاهية العليلة الهواء .

أثر الدين فى الفلسفة عند اليونان

على أنّ الدين عند اليونان لم يؤثّر فى الفلسفة إلاّ من طريق غير مباشر . ذلك بأنّ العقائد الدارجة ، كانت من البساطة بحيث تعجز تأمّلاتها وتصوّراتها وأخيلتها ، عن أن تؤثّر فى عقل الفيلسوف تأثيراً يثبت فيه على الزمان . ومن هنا كان الأثر الذى خلفته العقائد فى بلاد اليونان ، منابذاً فى طبيعته للفلسفة .

ولكنّك على الرغم من هذا ، تجد أن العقائد الدّارجة ، قد استطاعت أن تحتفظ فى العقل اليونانى ببضعة تصوّرات ، ظلّت حيّة فيه . ومن هذه التصوّرات تخيّل « الصّورة » والاحساس بالتناسق . وكان هذا باعث من أقوى البواعث التى تضع الفيلسوف ، الذى يريد أن ينظر فى حقائق الأشياء كما هى كائنة ، موضعا يتعذّر عليه فيه أن يستقل بنظره الفلسفىّ تماما ، أو أن ينفسق كلّية عن هذه التصوّرات ، ولا يجعل لها من عقله وتأمّلاته نصيباً . ومن هذه السبيل وحدها استطاعت الدّيانة اليونانيّة ، أن تولّد فى التأمّل الفلسفى رغبة ملحّة ، تدفعه إلى النظر الكلّى ، أى فى الكلّيات . وكانت تلك الرغبة فى عصور التامّل عند اليونان عضدا قويّاً ، ساعد الفلسفة اليونانيّة على أن تبلغ قمّتها العليا ، وأن تصل إلى غايتها القصوى .

عقائد تؤثر فى العقل اليونانى

تغذية الدين الفلسفة

على أنّ الدين اليونانى استطاع من ناحية واحدة أن يغذّى الفلسفة اليونانيّة من طريق مباشر ؛ إذ أمدّها بفكرة « الخلود » وهى عقيدة احتفظت خلال كلّ التطورات الفلسفية التى تناوبت عليها ، بأصلها اللاّهوتى . فانّ « أفلاطون » مثلا ، يشير إلى أنها فكرة ترجع إلى الأسرار الأورفية — Orphic — وهى أسرار امتزجت فيها التأمّلات بالعقائد .

الفلسفة والشعر

كذلك وجدت الفلسفة اليونانيّة فى الشعر ، كما وجدت فى العقائد الدينيّة ، أداةً للتعبير عن طبيعتها . فانّ التأمّل الفلسفىّ فى أدقّ معانيه ، قد سبقه فى الوجود محاولة « التصوّر » أن « يصوّر » لذاته أصل الكون ونشوئه . والدليل على هذا ، أنّ « هوميروس » قد صوّر فى أشعاره أمثالا من الشخصيّات الأخلاقيّة ؛ فانّ « آخيل » يمثّل الخلق الثابت الذى لا يقهر ، و « هكتور » يمثّل الشجاعة والفروسة ، و « أغاممنون » يمثّل الهيبة الملكيّة ، و « نسطور »

يمثّل الخلق الهادىء الرصين ، و « أواسيز » يمثّل الخلق الحريص اليقظ ، و « فنلوب » يمثّل خلق الأمانة والولاء الكامل ، وهكذا .

هسيودس

أمّا «هسيودس» — Hesiod — فقد حاول لأوّل مرّة فى تاريخ اليونان ، أن يكوّن فكرة بدائية فى نظام الكون . على أنّ كونيّاته قد لبست ثوب « الثّيُوغونية » — Theogony ، ويقصد بها البحث فى نشأة الآلهة عند الأقدمين . ومن هنا كان السبب الذى صرفه عن الكلام فى نشوء الأشياء بالعلل الطبيعيّة .

الكونيات الارفية

فاذا انتقلنا إلى الكونيّات الأورفيّة — Orphic cosmogony ألفينا أنّها اتّخذت من أقوال « هسيودس » الثّيُوغونية ، أساسا تقوم عليه . والدليل الثابت على صحّة هذا القول ، أنّها لم تتقدّم خطوة واحدة بعد «هسيودس». هذا اذا جارينا الكثيرين من أعلام الباحثين فى العصر الحديث ، ولم ننْسب إلى الأورفيّة ، تلك المذاهب الكونيّة التى يعتقد هؤلاء الأعلام اعتقادا جازما ، بأنّها ترجع إلى عصر بعد عصر أرسطوطاليس .

فريقذيس الصوروسى

أمّا « فريقيذيس الصّوروسى » — Pherecydes of Syros (حوالى سنة ٥٤٠ ق . م .) فقد سمَى بالطريقة العلمية إلى سمت آخر لم يبلغه الذين تقدّموه . فانّه يقول إنّ « زيوس » — Zeus — «وإخْرُونُوس» — Chronos — «وإخْثُون » — Chthon — هم بداية كل الأشياء . وهذه الفكرة البسيطة هى الأصل الأول ، الذى صدرت عنه فكرة نشوء الأشياء من العناصر ، مع الزمان . ولقد أخفى الشاعر هذه الفكرة وراء رموز وأشارات . فعزى ظاهرات الطبيعة إلى الآلهة ، لا إلى عوامل طبيعية ، منتحياً طريقة لا يسلم بها العقل ، وإن أمكن تخيّلها تخيّلا .

هوميروس وشعراء الحكمة

فاذا نظرنا بعد ذلك فى بدايات الفلسفة الأدبيّة . وقعنا عليها فى الشروح التى عُلّق بها على أشعار « هُومِيرُوس » وفيما خلف الشعراء « الغنُومِيُّون » — Gnomic Poets — أى « شعراء الحكمة » الذين ظهروا فى القرن السادس قبل الميلاد ، وبخاصّة فى الأقوال المنسوبة إلى الحكماء السبعة — Septem Sapientis — على الرغم من أن هذه الأقوال ، قد اصطبغت بصبغة « كَلْبيّة » (١) ، وتروى من تجاريب الحياة مايدعو إلى الإعجاب الشديد . هذا إذا صحّ أنّ هذه الأقوال قد كتبت حقيقة فى ذلك العصر البعيد . ذلك بأن كثيرا من البحثة المجربين ، يشكون فى نسبتها إلى العصر الذى تنسب إليه

أدوار الفلسفة اليونانية

على هذا كانت الفلسفة اليونانيّة فى بدايتها . أمّا الأدوار التى قطعتها بعد ذلك فتنقسم فى الغالب ثلاثة عصور :

الأول — الفلسفة قبل سقراط .

الثانى — سقراط والمدارس السقراطيّة .

الثالث — الفلسفة بعد أرسطوطاليس .

العصر الاول

فنى العصر الأوّل شُغلت الفلسفة بدرس الطبيعة ، وأصل الكون ، فكانت فى ذلك عند حد قول المحدثين فلسفة موضوعية — Objective Philosophy —

العصر الثانى

وفى العصر الثانى ردّ سقراط الفلسفة إلى مجرّد تأمّل — Contemplation — أو بالأحرى مجرّد نظر فى حياة الإنسان الباطنة ، أو النفس الإنسانيّة . وهو عصر امتزجت فيه الناحية الموضوعية — Objective — بالناحية الذاتية — Subjective —

العصر الثالث

أمّا فى العصر الثالث فقد تسودت على الفلسفة النزعة الذاتية ، دون الموضوعيّة . فان الرواقيين — Stoics — والأبيقوريين —

(١) نسبة الى الكلبيين — Cynics — ولهم مذهب معروف فى الفلسفة اليونانية .

— Epicureans — قد شغلوا بالانسان ومصيره ، حتى لقد ضحوا في سبيل ذلك بكل اعتبار للكونيات والغيبيات — Metaphysics

القورينيون احدى شعب سقراط

والقورينيون الذين نخصهم بالبحث فى هذا الكتاب ، شعبة من المذهب السقراطى . وبذلك يكون مذهبهم تابعاً لمذاهب العصر الثانى من عصور الفلسفة اليونانيّة . ومؤسس هذا المذهب « أرسطبس » القورينى ، من تلاميذ سقراط ، ومن أقران أفلاطون ، ومن معاصرى أرسطوطاليس ، المعلّم الأوّل . وأمّا مذهبه الأخلاقى فثابت من حيث الجوهر ولا نزاع فيه ، مثله كمثل التطوّر ، من حيث أن التطور أساس لنشوء الصور الحية . ولكن التفاصيل تختلف ، والتعاريف تتنافر ، والتطبيق يخضع دائماً لمقتضيات كل عصر من العصور . لهذا أجد من الضرورى أن أختم هذا البحث بتأمّلات تدور حول المذهب ، قد يحتمل أن تكون كلّها أو بعضها موضوعاً للمناقشة والبحث ، خلصت بها من إكبابى على درس هذا المذهب ، وتعتبر مكمّلة لأصل البحث ، وإليك هى : —

تحصيل اللذة قاعدة فى الحياة

انّ تحصيل اللذّة الراهنة — كما يقول أرسطبس — هى القاعدة فى الحياة : على الضدّ ممّا يقول «كانْت» — Kant على أنّ الفارق بين الإثنين أنّ فلسفة « كانْت » تختطّ للإنسان خطّة فى حساب النفس ، يُرجع فيه إلى الضمير ، والتساؤل عند مباشرة أى عمل ، « أيجوز أن يكون هذا العمل قانون الانسانية الأدبى » ؟ « وهل ينطبق هذا العمل على ماتجيز الفضائل » ؟ فى حين أنّ فلسفة « أرسطبس » لا تتقيّد إلاّ بالمشاعر التى تستولى على النفس فى ساعة بعينها . فتحصيل اللذّة الراهنة ، سواء أكانت لذاتها أم للتحرّر من ألم عارض ، هى عنده قاعدة الحياة ، وناموس السلوك .

استيلاء الشهوة والتحرر من الالم

إذا استولت اللذّة (ايجابا) أو التحرّر من الألم (سلبا) على الانسان وهو يزاول أى عمل من أعمال الحياة، فانّ صوت ضميره يخفت تماما. حتى إذا تمّ الفعل، وكان على غير ماتجيز شرائع الآداب أو العرف استيقظ الضمير، وأخذ يحاسب النفس على ما اقترفت من استسلام للشهوة. فالضمير قوّة ثانويّة، والشهوة قوّة أوّلية. غير أنّ «أرسطبس» احتاط لهذا، فقال بأنّ اللذّة لايجب أن تكون مرجوحة بالألم الذى يعقبها من حساب الضمير.

***

ايقاظ الضمير

عبثا يُحَاوِل الانسان أن يوقظ ضميره، إذا استولت عليه الشهوة. وعلى قدر ماتكون قوّة استيلاء الشهوة على الانسان، يكون عجز إرادته عن إيقاظ ضميره، ليصدّ عن فعل بعينه، أو ليحضّ عليه. ففى بعض الحالات يخفت صوت الضمير بل يَكْمَن ويستخفى؛ وفى غيرها يعى بعض الوعى؛ وفى ثالثة يصارعك: فامّا له، وإمّا عليه. وهذا على نسبة ما يكون تحكّم الشهوة فى المشاعر.

اتجاه تحصيل اللذة

انّ تحصيل اللذّة الراهنة، قد يكون متّجها لما نعتبره خيرا، وللخير الأسمى. كما يكون متّجها لما نعتبره شرّا، وللشرّ الأدنى. والانسان فى كلّ الحالات خاضع للشهوة أوّلا. فاذا استقوت وكانت بواعثها ممّا لايمكن قمعه، تغلّبت. وإذا لم تستقو، فشلت. ولكن الشهوة على كلّ حال أكثر انتصارا، وأقلّ من الضمير اندحارا. والشهوة للخير، أقلّ من الشهوة للشرّ، كمّا وكيفا، مع تقدير اعتبارى الخير والشرّ فى مفهومنا. كما أنّ للشهوة منازل ودرجات، أبان عنها أرسطبس فى مذهبه كلّ بيان.

الشهوة اقوى من الضمير

وممّا يدل على أنّ الشهوة أقوى من الضمير فعلا فى النفس، أنّ الضمير لا يستيقظ إلاّ نادرا. وبعد وقوع الفعل فى الغالب. وأنّ

استيقاظ الضمير لا يكون إلاّ لقمع شهوة تقوم فى النفس ، أو محاسبة على فعل أتته ، خضوعا لشهوة ما. فالشهوة إذن أقوى من الضمير أثرا فى السلوك الانسانى . وإذا قلت بأنّ كلّ أعمال الناس أثر من آثار الشهوة ، أو بالأحرى إنّ أعمال الانسان شهوات ، توضع موضع التنفيذ ، كنت أقرب ما يكون من الواقع .

***

الضمير يحتاج الى حكم العقل

يحتاج الضمير إلى حكم العقل أوّلا ليستيقظ . فانّ الحكم على فعل من الأفعال ، بأنّه مخالف أو موافق لشرائع الآداب ، يحتاج إلى موازنة العقل . والعقـــل قد يخطىء . كما أن حكمه نسبى اعتبارى ، يختلف باختلاف الزمان ، وباختلاف الأفراد ، وباختلاف الجمعيات . ثم إنّ العقل خاضع فى غالب أمره للتقاليد والوراثة والأوضاع التى درجت عليها كلّ جماعة من الجماعات . واذن فالضمير خاضع لجملة من المؤثّرات . وهو عرضة لتضارب أحكام العقل ، أو للأخطاء التقليدية التى ورثت ولبست مع الزمان ثوب القداسة . فقد اتّفقت كلّ الشرائع وتقاليد الجمعيات الانسانيّة المتحضّرة ، على أن القتل جريمة . ولكنّه جائز فى الحروب ، فيقتل الناس بعضهم بعضا من غير أن يتحرّك الضمير بوازع يصدّ الانسان عن ارتكاب هذه الجريمة . والسبب فى هذا أنّ الضمير يخضع للتقاليد والأوضاع . وهنا تستولى شهوة القتل على النفس ، غير متورّعة عنه بصورة من الصور . وإذا فرضنا أنّ القتل فى الحرب دفاع عن النفس ، كما يذهب البعض ، فليس الدفاع عن النفس إلا فعل عكسى أصيل ، لا يلبث أن يتحوّل سراعاً إلى فعل عكسى (١) متحوّل ، هو حبّ القتـــل والفتك بالأرواح خضوعاً

(١) راجع « حلقات وصل بين الانانية والغـــيرية » — و « تاصيل مشاعر الغيرية ومذهب بالفوف » — فى الكتاب الخامس من هذا المؤلف .

لمقررات پافلوف . كما أنّ الدفاع عن النفس ، ليس كلّ مافى الحرب من باعث . فقتل الأسرى والضعفاء والنساء والأطفال والتخريب وقذف المدن التى تجرّدت من وسائل الدفاع بالقنابل المدمرة ، شهوة تستولى على المحاربين ، بعد أن يَنْقَلِبَ حبّ الدفاع عن النفس ، إلى فعل عكسى متحوّل ، كما أوضحنا . وإذن يصبح القتل فى الحرب شهوة . والشهوة تدفع إلى تحصيل لذّة الفتك وسفك الدماء . وهذه هى لذّة الساعة التى أنت فيها ، أو اللـــذّة الراهنة ، كما اصطلحنا أن نسميها .

* * *

الشهوه لاتخضع للعقل

على الضدّ من الضمير فى احتياجه إلى أحكام العقل ، تجد أنّ الشهوة لا تخضع للعقل . بل هى ثائرة ملحّة ، ترمى إلى غرض معيّن لا يمكن بحال من الأحوال ، إذا استقوت على المشاعر أن يقرب الغرض الأصلى الذى ترمى إليه غرض آخر ، مهما كان فى الغرض الذى ترمى إليه ، من تنافر مع أحكام العقل ، ومهما كان فى أىّ غرض آخر ، من اتّفاق مع المنطق السليم . اذن فالشهوة هى القوّة المحتكمة فى أفعال الانسان ؛ وتحصيل اللذة الراهنة هى القاعدة التى يجرى عليها سلوك الانسان ويخضع لها . (١)

هل من أمل فى تقويم الانسانية

إذا كان اللذّة والألم أصلان ضروريّان فى الحياة ، وإذا كانت الحياة الانسانية قد قيّدت آدابها ببواعث الشهوة التى تدفعنا إلى تحصيل اللذّة الراهنة ، فهل من أمل فى تقويم الخلق البشرى ، بأن يتحرّر من انفعالاته وشهواته ، إلى درجة يستقوى فيها حبّ الخير على الشرّ ، وتستعلى فيه الفضيلة على الرذيلة ؟ سؤال يجب أن نفكّر طويلا قبل أن

(١) يقول مكدوجال « لا يغرب عنا أن العقل قد يمثل دورا ذا بال ، ولكنه لا يلبث ان يلقى على المشكل الذى يواجهه ضوءاً جديداً ، حتى يبعث شهوة جديدة ، أو يوقظ أخرى كانت نائمة » .

نحاول الاجابة عليه . ولكن لابدّ من الرجوع إلى تاريخ نشوء الانسان من الحيوانات التي هي أحطّ منه ، ليمكن أن نعرف إن كان الانسان سائراً في تطوّره نحو الارتقاء الشعوري ، أم أن ارتقاء العقل فيه ، قد تابعه تطوّر في العواطف والانفعالات والشهوات ، أشعلها وجعلها تُخضِع الْعَقْل إخضاعاً . ولكن الظاهر أن لاعلاقة بين تطوّر العقل ، وتطور المشاعر . فكلاهما على ما يظهر يرتقي ويتطوّر في ناحية بعينها . ولا شك في أن المشاعر تنتحي في تطوّرها السمت الأعلى من فضائل الأخلاق ، على ما تحتاج الطبيعة البشرية أن تكون الفضائل الخلقية ، باعتبار الزمان والمكان .

الحيوان والانسان

ولا شبهة في أن الحيوانات العليا من الرئيسات — Primates — تحوز كل الصفات التي نراها في الانسان ، ولكن بدرجة أقلّ . فهي تتفق مع الانسان في أنّ لها غرائز وميولا وعقولا وانفعالات وشهوات . غير أن هذه الظاهرات فيها ، أحط منها في الانسان . والدليل على هذا أن حِسّ الجمال في الانسان أقوى ، والمطامع أطغى ، والآمال أوسع وأشهى . واتصال الانسان بالمستقبل البعيد ، صفة تفقدها الحيونات ، حتى القرود العليا ، أبناء عمومتنا الأقربين . وكثيرا ما يتطور احساس الانسان ، من حيث صلته بالمستقبل ، إلى صورة من الجشع الاجتماعي ، تقوى انفعالاته وتوقظ شهواته . لهذا نحكم بأن الانسان سائر نحو المادية الأدبية . ونقصد بها تغلب الشهوات على الحِسّ الأدبي ، والتخلّص من محكمة الضمير ، على مقتضى حاجات الزمان والمكان ، وتحكم الاقتصاديّات الرأسمالية .

***

الانسان والتخلص من محكمة الضمير بحسب الآداب القديمة

يدلّنا على أنّ الانسان آخذ في سبيل التخلّص من محكمة الضمير أنّ أكثر المرافق التي تكوّن حضارة الانسان ، كالتجارة والصناعة والزراعة ونظام الأحزاب والديمقراطيّات بانواعها والحريات على مختلف ألوانها

أكثر ما تحرّكها الانفعالات ، وتقودها الشهوات ، وتحكم فيها المطامع والأغراض ، وأقلّ ما تكون خضوعا لمحكمة الضمير ، ولو أن إخضاع هذه المرافق لمحكمة الضمير أجدر بالنوع البشرى وأجدى . ولكنك لاتجد لها من أثر ، إلا فى المثاليات ، دون الواقع .

تحصيل اللذة ليس قاعدة مثلى ولكنه ضرورى

ولانريد بهذا أن نقول إن تحصيل اللذّة الراهنة هى القاعدة المثلى الجديرة بحياة الانسان الأدبيّة ، باعتباره إنساناً ، على مايدرك من هذا المعنى فى أرفع منازله . بل نقول إنها القاعدة الضرورية . وبهذا نستطيع أن نعلل الأوامر والنواهى التى جاءت بها الأديان . فلمّا كانت الشهوة أقوى مايستولى على النفس ، كان لابد لقمعها من مؤثر آخر يوازنها قوّة وأثراً . فلجأت الأديان إلى الايمان توقظه فى النفس . فاذا استيقظ ، غرست فيه نواهيها وأوامرها . وهنالك يقوم العراك بين نواهى الايمان ، وبين بواعث الشهوة . ومع الأسف ، أنّ بواعث الشهوة لاتزال فى الكفة الراجحة حتى اليوم ، وبين كلّ شعوب الأرض قاطبة .

* * *

الايمان يقمع الشهوة

ولا يقمع الشهوة إلا الايمان . إذن فالنوع البشرى يحتاج إلى الايمان . الايمان فى الدين . لأن الدين بلا إيمان لا أثر له فى خارج النفس . ويحتاج إلى الايمان فى بقية مرافق الحياة . فى العلم والأدب والفنّ والفلسفة ؛ وفى السياسة والتجارة والصناعة والزراعة ، وعلى الأخصّ الايمان بقدسية الحياة الانسانيّة ، وحريتها ، وحقوقها ، وواجباتها . فاننا بالايمان نستطيع أن نقمع كثيراً من الشهوات التى تفسد علينا الحياة الآن .

* * *

الحاجة الى الشك

وبقدر ما نحتاج إلى الايمان ، نحتاج إلى الشكّ . لأنّ التسليم بلا شك ، قاعدة فاسدة الأساس . بل نستطيع أن نقول إنّ الايمان لن

يكون تسليما على اطلاق القول . وما ندعوه ايمانا فى الغالب ، ليس إلا تسليما ؛ أساسه حمق وغباء وتقليد ، ليس من الأيمان فى شيء .

***

ارسطبس واللذة

وقد يخيّل إلى الذين لم يستعمقوا فى درس الفلسة ، أنّ أرسطبس انمّا يدعو إلى اتّباع الفلسة التى توحى بها فكرة تحصيل اللذّة الراهنة ، كيفما كانت هذه اللذّة ، وعلى أيّة صورة وقعت ، وأنّه يرى أنّ هذه القاعدة هى القاعدة المثلى فى السلوك الأخلاقى . ولكن الحقيقة على نقيض ذلك . فان أرسطبس انمّا يقول بأنّ تحصيل اللذّة الراهنة ، ضرورة نفسية ، نخضع لها قسرا عنّا . وأنّ الاعتراف بذلك خير من نكرانه . لأنّنا باعترافنا وأدرا كنا حقيقة كياننا ، نستطيع أن نرفّه شيئا من حدّة ميولنا ، وأن ننظمها ونروضها على أن تتحول إلى فعل الخير على قدر المستطاع . ذلك على الضدّ ممّا نكون ، إذا أهملنا الاعتراف بها ، ومضينا نقول بأنّ حكم الضمير كاف للتهذيب ، من غير أن نعير الشهوة ، وأثرها فى الحياة ، التفاتا . فالفرق بين « أرِسْطُبُّس وكَانْت » ينحصر فى أنّ الأوّل يعترف بالواقع ، والثانى يدعو إلى المثل العليا .

***

تأملات ثانوية

شاء القدر أن يظل مذهب «أرسطبس» غير معروف عند العرب إلا لماما ، شأن أكثر المذاهب التى تفرعت عن دوحة سقراط العظيم . وشاء القدر أن يحاول أرسطوطاليس أن لا يذكر اسم أرسطبس ، بالرغم من أنّه ناقش فى مذهبه مناقشات طويلة فى كتابه الأخلاق إلى « نِيقُومَاخُس » بل وأخذ بعض مبادىء المذهب القورينى ، فحورها وأدمجها فى مذهبه . وشاء القدر أن لا يذكر « بَرْتِلِيى سَنْتِلِير » هذا المذهب فى المقدّمة المستفيضة التى وضعها لترجمة كتاب أرسطوطاليس فى الأخلاق تعيينا . كما أنّه لم يناقش مذهب الرواقيين ، الذين هم فرع

من دوحة أرسطبس ، وحلقة انتقال فى المذاهب الأخلاقية ، أساسها المدرسة القورينية ؛ وهم أقرب إلى السقراطية من أرسطوطاليس .

وما كان أرسطبس بأوّل فيلسوف أساءت اليه الأقدار ؛ وما كان أوّل انسان ظلم حيّاً وميتاً . قال الكاتب الانجليزى الأشهر « جون مورلى » فى أول ما كتب عن حياة كوندرسيه — Condocert —

مثل عند عسف الاقدار

« من الزعماء الذين أشعلوا نار الثورة الفرنسويّة وغذّوها بوقود الفكر والعمل ، لم يبق سوى « كوندرسيه » ليجنى أول ثمراتها المريرة . فانّ الذين أثاروا العاصفة ، لم يكونوا بعد بين الأحياء ، ليلفح وجوههم ريحها العاصف ، ولم يبق إلاّ « كوندورسيه » ليواجه العاصفة ، فتلقيه صريعا . كان فولتير قد مات ؛ ولحق به ديدرو ، وروسّو ، وهلفتيوس . ولكن كوندورسيه بقى حياً ، بعد أن أخذ بضلع فى اعـــداد الأنسيكلوبيدية ، ليشغل مقعداً فى الجمعيّة الوطنيّة أثناء الثورة . وبعد أن عاون كوندورسيه الذين غرسوا شجرة الثورة ، شيعهم الواحد تلو الآخر إلى مضاجعهم الأخيرة ؛ وشاء القدر أن يظلّ حيّاً ، ليجنى ثمرات ما غرست يداه وأيديهم »

« قلّما تجد فى تاريخ العظماء اسما أتعس من اسم « كوندورسيه » . وعلى الرغم من أن الذين أحاطت بهم التعاسة ، وحاق بهم نكد الطالع كثيرون ، فانّ أكثرهم قد جرّ التعاسة إلى نفسه بيده . أما « كوندورسيه » الرجل المحبّ للخير بطبعه ، فانّ ظروف حياته وضعته موضعاً لم ينل فيه رضاء فئة من النّقاد الذين كتبوا فى تاريخ الثورة الفرنسيّة . فهو كمفكّر يعدّ من الاقتصاديين غالبا ، وكرجل سياسى ، يعدّ من زعماء الجمعيّة التشريعيّة الأولى ؛ ثمّ من رجال الجمعية الوطنيّة الثوريّة . »

« لم يجعل له موقفه هذا ، بين رجال الاقتصاد ورجال السياسة ، من نصير بين النقّاد الذين كتبوا فى تاريخ عصره . فانّ الذين دافعوا

عن الجمعيّة الثوريّة ، قد أجمعوا على كراهية الاقتصاديين . والمؤرّخين الذين دافعوا عن سياسة « تيرجو » Turgo وأتباعه ، كانوا من أقسى الذين حملوا على الجمعيّة الثوريّة ، وبخاصة بعد أن امتدّ فيها نفوذ فرنيو ودانتون وربسبيير ، واستأثروا بالسلطة فيها ، وفى فرنسا بالاستتباع . لهذا ظلّ اسم « كوندورسيه » نِسْياً منسيّاً ، وقد أسدل عليه من تطرّف الحزبين فى التنابذ ، حجاباً مسدولا » .

ارسطبس وكوندورسيه

وما أرسطبس بين القدماء ، إلاّ نفس كوندورسيه بين المحدثين ؟ فانّ توسّط مذهبه بين مذهبي أفلاطون وأرسطوطاليس ، أوقعه فى موقف أشبه بموقف « كوندورسيه » بين رجال الاقتصاد ورجال السياسة فى فرنسا . فانّ دعاوة أفلاطون ضدّ العلوم العمليّة ، وقوله إنّها لا تفيد إلاّ بقدر ما تهذّب النفس ، وتكون وسيلة للفضيلة ؛ ودعوة أرسطاطاليس إلى القول بأن الخير الأعلى الذى يجدر بالانسان أن ينشده ، هو فاعلية النفس ، على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة ؛ لم يجعل لمذهب أساسه اللذّة الراهنة من موضع ، مع ما حوّط به المذهب من المبادىء السامية ، والتأمّلات العميقة . كذلك كان تسود مذهب ارسطوطاليس حتى نهاية القرن السابع عشر ، تسوّداً تامّاً فى كل فروع المعرفة ، سببا فى أن يظلّ اسم أرسطبس نسيا منسيّا . ولكن غالب الظنّ ، على أنّ الزمان سوف ينصف هذا الفيلسوف العظيم . ولعلّ ناشئتنا توجّه جهودها نحو الاكباب على درس المذاهب القديمة التى نبذها العرب ، ولم يصلنا منها عنهم الاّ نتفا وأقوالا مقتضبة ، أو اشارات لا تجدى ولا تغنى من الحق شيئا .

حاجتنا الى الآداب القديمة

إنّ حاجتنا إلى درس المذاهب القديمة كبيرة . وبخاصة المذاهب الأدبيّة التى ظلّت بيّنة الطابع فى جميع ما ظهر من المذاهب الأخلاقية فى الأعصر الحديثة . على أننّا لا ننكر أنّ العلم الحديث منذ عصر

« غليليو » قد أطفأ الأنوار العلميّة التى أشعّت من جنبات العالم القديم ؛ ونعنى بالعلم ، العلم التجريبى العملىّ . أمّا نظريّات الأخلاق ، فلا نظنّ أنّ المحدثين لهم فيها من فضل بقدر ما لليونان .

يجب أن تقوم كلّ نهضة على أساس . وأساس نهضة الشرق العربى ، مذاهب اليونان فى الفلسفة عامة ، ومذاهب الأدب العربى خاصة . أمّا من ينكر ذلك فمأخوذ ببهرج كاذب .

***

مصادر الكتاب وعناصره

بقى علينا أن نزيد الى ما تقدّم بضعة أسطر فى التعريف بالمنبع الذى استقينا منه أصول هذا البحث ، والطريقة التى اتّبعناها فى تأليفه . أمّا المنبع الأصلى فقد اعتمدنا فيه على الأستاذ « تيودور جومبرتز » الألمانى . فقد نقلنا عنه كثيراً من الأصول التى استندنا اليها . ثمّ رجعنا إلى مراجع أخرى وتفسيرات عديدة وشروح واسعة على الفلسفة اليونانيّة ، فأخذنا منها كلّ ما يتعلّق بالمذهب وأثبتنا بعضها كتعليقات يرجع إليها عند الحاجة إلى الدرس والمقارنة ، ثمّ سقنا البحث على طريقة ردّ كلّ فكرة أو نظريّة أو حقيقة إلى مصدرها ، ثمّ علّقنا على ما وجدنا أن الضرورة تقضى بالتعليق عليه ، وشرحنا ما يجب شرحه ، ونقدنا ما يجب نقده ، وزدنا إلى ذلك كثيراً من البحوث والنقود والمقارنات المبتكرة ، التى لم نجد لها من أثر فى المراجع التى رجعنا إليها ، وبخاصّة المقارنات والنقود التى سقناها فى الموازنة بين ارسطبس من ناحية ، وبين أفلاطون وأرسطوطاليس وسقراط من ناحية أخرى .

كذلك لم نأل جهداً فى الرجوع إلى الكتب القديمة إذا اضطررنا عند الاستطراد فى البحث إلى ذلك ، مثل كتب أفلاطون وزينوفون وديوجنيس لايرتيوس وغيرهم .

الكتاب الثانى

القورينيون

الفضيلة : هى فن إسعـاد الذات
بالعمل على إسعاد الغير

موضوعات البحث

الفلسفة اليونانية فى العالم القديم

الفلسفة اليونانيـــة محور الفكر ـــ امتـــداد أثرها ـــ ذيوعها ـــ أثر سقراط فيها .

قورينة والمدائن الخمس

موقعهـا ـــ بحث فى اسم المدينـــة ـــ مدينـة القيروان ـــ قلب بعض الحروف الافرنجية فى التعريب ـــ استطراد ـــ المدينـة الأولى : هسبيرس ـــ الثانية : برقة ـــ الثالثة : قورينة ـــ الرابعـــة : أُبُلّونيا ـ الخامسة : طوخيرا

وصف قورينة

جمال موقعها الجغرافى ـــ عمرانها ـ الفن فى قورينة ـــ ثروتها .

الحالة الفكرية فى قورينة

قورينـة ومصر ـــ ثورات داخلية ـــ التليغونيـة : موضعها وتاريخها ـــ عقم قورينة ـــ بدء الحركة الفكرية فيها .

بأية من الشعب السقراطية يلتحق القورينيون

كيف تكونت الشعب السقراطية ـــ رأى سدجويك ـــ إقليدس الميغارى ـــ تفريق : إقليـــدس الميغارى وإقليدس الرياضى ـــ العناصر الأساسية فى فلسفة أرسطبس .

الفلسفة اليونانية فى العالم القديم

الفلسفة اليونانية محور الفكر

كانت الفلسفة اليونانيّة خلال الأعصر القديمة ، محوراً دار من حوله الفكر البشري عصوراً متعاقبة . ولم يفلت العالم من التأثّر بالفكر اليوناني تأثّراً مباشراً ، الا منذ عهد قريب ، قد يكون عصر « نيوتن » مفتتحه ، وعصر « درون » ختامه .

امتداد أثرها

ومن العجيب أن تتأثّر كلّ نواحي الفكر بما أبرز العقل اليوناني من منتوج ، وما خلّف من مستحدثات ؛ حتى انّ رجال الدين في العصر النصراني ، قد عمدوا إلى منطق أرسطوطاليس ، كما عمد الغرب إلى الصور التى استحالت إليها الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني في مدارس الاسكندرية ونصيبين والرّها وغيرها ، يستعينون بها على وضع قواعد « الكلام » في صورة جديدة ، تؤيّد المعتقد الديني من طريق عقلي صرف ؛ على قـــدر ما يتقيّد العقل الانساني بمنطق أساسه الاستنتاج ، دون الاستقراء .

ذيوعها

ولمّا أشعت أضواء العقل اليوناني في جنبات العالم المتمدين ، مبتدئة في أسيا الصغرى ، منذ عهد طاليس — Thales — منتقلة إلى أثينا وبقيّة المدن اليونانيّة ، تناقلها محبّو الحكمة من بلد إلى بلد ، ومن حاضرة إلى أخرى ، حتى عمّ نورها شرقي البحر المتوسّط . وما زالت تلك الأضواء تمتدّ في سماء الفكر ، وأشعتها تخترق حجب المدنيّات ، حتى بلغت حرّان وجزيرة العرب ، فكان لها مراكز للثقافة ، انتقلت إلى الشرق ، ثمّ إلى شمال أفريقيـــة ، حيث تكوّنت نواة جديدة أبرزت صورة من صور الفكر اليوناني ، وضعها الفيلسوف أرسطبس القوريني . .

أثر سقراط فيها

من الأضواء القوية التي أرسلها الفكر اليوناني ، ضوء انبعثت أشعّته عن عقل الحكيم الخالد « سقراط » . فانّ الشعلة التي أزكاها هذا

العقل ، قد أضاءت كلّ أرجاء العالم الذى أظلّه النفوذ اليونانى فى الأعصر القديمة . ففى شمال أفريقية وعلى شاطىء البحر المتوسّط الأفريقى ، وعلى غربىّ مدينة الاسكندرية ، ومن فوق الجبل الأخضر بمدينة « قورينة » ، تكوّنت شعبة من المذهب السقراطى ، ظلّت يانعة مثمرة عدّة أجيال . ثمّ ذوت دوحتها دراكا ، حتى إذا ما أصابها الانحلال ، ظهرت مرّة أخرى فى جوف بلاد اليونان ، ممثّلة فى المذهب الابيقورى المعروف ، ذلك المذهب التى قدّر له أن ينقسم عدّة شعب ، منها الشعبة التى كوّنت المذهب الرّواقى ؛ وهو مذهب أخضع العقل الرومانى والأخلاق الرومانيّة لسلطانه ، أجيالا عديدة .

قُورِيْنة والمدائن الخمس

موقعها — فى مقاطعة « برْقة » ، وعلى شاطىء طرابلس الغرب ، نزل عدد من اليونان ليستعمروا تلك البقاع التى لم يكن ينقصها من شىء لتكون رقعة من رقاع الفردوس ، إلاّ مهارة الصانع ، وقدرة الفنّان ، وخيال الشاعر ، وإقدام الرائد . وعلى مدى الزمان شيّد هؤلاء اليونان الذين نزحوا إلى تلك البقاع ، ليزوّدوها بما كانت تحتاج اليه من الكفايات العليا ، خمس مدائن كانت « قُورِيْنة » Cyrene أقدمها وأزهاها وأعمرها . أمّا تحقيق اسم « قورينة » ونشأتها فيكفى أن نعرف فيه الآتى :

بحث فى اسم المدينة — أوّلا — أنّ العرب فى فتحهم لطرابلس الغرب وأفريقية ، لم يقتربوا من الساحل خوفا من مراكب الروم ، فلم يمرّوا بهذه المدينة الزاهرة العامرة فى أيّام المسيح ، والتى خربت قبل ظهور الاسلام .

ثانياً — لم يذكرها جغرافيّو العرب . وإن كان « ياقوت » اعتمد على كلام مترجمى الانجيل ، فنقل وصفها عن كتّاب اليونان ، وأطلقه على « القيروان » ، وهو خطأ جرّه اليه علماء المسيحيين الذين غرّر بهم المترجمون . فكتبوا فى الانجيل وفى سفر « المكابين » قيروان

وقيروانى (فى بعض النسخ) لترجمة — Cyrene و — Cyrenaic

مدينة القيروان

ثالثاً — القيروان مدينة أحدثها الاسلام فى أواخر الربع الأول من القرن الأوّل للهجرة . وهى متوغّلة فى داخلية تونس ؛ بخلاف Cyrene — التى هى فى اقليم « برقة » وبنغازى (بنى غازى) بأرض طرابلس الغرب .

رابعاً — ترجمة اسم هذه المدينة اليونانية ، وارد فى كثير من التراجم القديمة للتوراة وللانجيـــل المطبوعة فى رومية والمواصل واسمها « قوزينة » .

خامساً — فى خريطة فرنسيّة قديمة ، يمكن أن تكون فى الخزانة الزكية بمصر ، وضع الاسم العربى المتداول الآن وهو Grennah ويمكن إعادته إلى العربى فى صيغة « قرنية » ، وهى « قورينة » . وهذا الاسم مكتوب على نفس الموقع الذى كانت قائمة عليه مدينة Cyrene اليونانيّة .

قلب بعض الحروف فى التعريب

سادساً — من المعروف جيّداً أنّ حرف — C — فى الكلمات الغربيّة منقول عن حرف — K — فى كلّ كلمة منقولة من اليونانية إلى اللغات الحديثة مثل — Cyrill — وهو كيرللس وأصله كورللس وكذلك حرف — y — (ويسميّه الانجليزى واى) هو فى اليونانية القديمة بمثابة الواو العربيّة ، مثل لوبيا — Lybia — وبوزنطية — Byzance — وسوريا — Syria (١) — .

استطراد

وللاستطراد فى التعريف بهذه المدينة ، وعلاقة اليونان بشمال أفريقية ، والمدائن التى شيّدوها على البحر المتوسّط الأفريقى ننقل الآتى : —

(١) هذا من تحقيق المغفور له شيخ العروبة احمد زكى باشا فى كتاب خاص للمؤلف تاريخه ٢٣ من سبتمبر سنة ١٩٣٢

أطلق العرب اسم « برقة » على ولاية رومانيّة كانت تعرف عند قدماء اليونان باسم « القيروان » — Cyrenaica — نسبة إلى « قورينا » إحدى مدنها . وهى غير مدينة القيروان التى مصّرها العرب فى أفريقية بعد الفتح . وكان الجزء الشمالى منها يعرف عند اليونان باسم « بنطابلس » — Pentapolis — أى المدن الخمس . فقد كان فيه خمس مدن كبيرة . الأولى « هسبريدس » وقد سمّاها بطليموس الثالث « هسبيرس برنيقة » — Hesperis-Berenice — نسبة إلى زوجته «برنيقة» وسمّاها العرب «برنيق» وتعرف الآن (ببنى غازى)

المدينة الاولى : هسبيرس

والثانية «برقة» — Barca — وتعرف الآن بالمرج وبها سمّيت البلاد عند العرب .

الثانية : برقة

والثالثة « قورينا » — Cyrene — وبها سمّيت البلاد عند اليونان ، ولا تزال آثارها باقية . ويسميها الأعراب « قرنيا » وهى على الجبل الأخضر . وعلى مقربة منها عيون ماء ، يقال لأحدها عين «أبلّون» . وقربها هيكل «أبلّون » ولا تزال آثاره باقية . واشتهرت « قورينا » بمدرسة الطبّ التى كانت فيها ، وينسب إليها جماعة من الشعراء والفلاسفة ، منهم كليماخوس الشاعر ، وأرسطبس تلميذ سقراط . واطسنيز ، العالم المشهور . وكان عدد سكّانها إبّان مجدها نحو مئة ألف نفس . وكان لها سور طوله أربعة أميال ، ولا تزال آثاره باقية ، وحوله ألوف من النواويس والقبور المنحوتة فى الصخور

الثالثة : قورينة

والرابعة « أبلّونيا » — Apollonia — وتعرف الآن « بمرسى سوسه » .

الرابعة : أپولونيا

والخامسة طوخيرا أرسنوى — Teucheira - Arsinoe — وتعرف الآن باسم « توكرا » (١) .

الخامسة : طوخيرا

(١) عن مجلة المقتطف عدد نوفمبر سنة ١٩١١ ص ٤٧٣ ؛ وأخبرنى السيد امين فهد المعلوف أنه كاتب المقال الذى جاءت فيه هذه العبارات .

وقد فضّلت أن تكون النسبة إلى «قورينة» ، لا إلى «قورينا» ، فقلت « قوريني » لا « قوريناني » .

ولا بأس من أن نذكر هنا بعض عبارات عن المعاجم العربيّة ، استكمالا للبحث ، ودفعا لبعض الأوهام ، جاء في شرح القاموس ص ٢٩٣ ج ١٠ ما يلي .

والقيروان أيضاً (بلد بالمغرب) بفتح الراء وضمّها ، وهو بلد بافريقية بينه وبين تونس ثلاثة أيّام ، لا بالأندلس كما توهّم الشهاب ، فلا يعتدّ به . قال شيخنا — قلت افتتحه عقبة بن نافع الفِهْرِي زمَن معاوية سنة خمسين . والنسبة إليه مرويّ بالتحريك . وقيرواني على الأصل » .

وجاء في شرح القاموس ص ٣٠٩ ج ٩ أيضاً ما يلي :

« وقيروان » (بالمغرب) افتتحه عقبة بن نافع الفهرى زمن معاوية سنة خمسين . يروى أنّه لمّا دخله أمر الحشرات والسباع فرحلوا عنه . ومنه سليمان بن داود بن سلمون الفقيه » .

وجاء في ترجمة القفطى عن حياة أرسطبس — « وقيل إنّ قورينا هي رفْينة بالشام عند حمص والله أعلم » . ولعل هذا الخلط ناشيء عن تشابه الأسماء . فقد جاء في شرح القاموس ص ٣٠٩ ج ٩— « والقرينين ، مثنى قرين ، جبلان بنواحي اليمامة بينه وبين الطرف الآخر مسيرة شهر . وضبطه نصر بضمّ القاف وسكون الياء وفتح النون ومثناة فوقية — وأيضا — علم ببادية الشام » اه — وأظنّ أنّ الوهم الذي وقع فيه القفطى راجع إلى اسم ذلك العلم الذي هو ببادية الشام .

وممّا جاء في الموسوعة البريطانية الكبرى يتّضح تماماً أنّ قورْينة غير القيروان .

جاء فى المجلد ٦ ص ٩٣٦ — ٩٣٧ . من الموسوعة البريطانية :

« انّ قورينة هى عاصمة المقاطعة الافريقية التى عرفت بهذا الاسم ؛ ومستعمرة من أعظم مستعمرات الاغريق . ولقـــد روى « هيرودوتس » السبب فى بناء هذه المدينة ، فقال نقلا عن رواية قديمة ، انّ هاتف « دِلفِى » أمر بُطّاس — Buttas أن يهاجر مع عـدد من الأهالى الى صحراء لوبيا ، ويبتنى هنالك مدينة تقوم « بين الأمواه » . فظنّ أنّ المقصود بذلك أن تكون المدينة فى جزيرة ، فأنزل جمعه فى جزيرة إفْلاَطيَا — Platea — الجرداء فى خليج « بومبا » — Bomba — ولمّا أن رأى المهاجرون أنّ أحوالهم غيرمواتية ، عادوا إلى استشارة الهاتف ، فأمرهم بأن ينتقلوا إلى الشاطىء . فاسترشدوا بخبرة أهل لوبيا فقادوا هؤلاء الاغريق إلى مرتفع من الأرض تغذّيه الينابيع الكثيرة والمياه الدافقة . وهنالك عثر « بُطّاس » على المكان الذى هو بين الأمواه ، وشرع يبنى المدينة . وكان هذا فى منتصف القرن السابع قبل الميلاد .

أمّا تخريب المدينة فقد جاء عنه فى تلك الموسوعة ما يلى :

« فى أواخر عهـــد الامبراطور « ترايانوس » — Trajan الرومانى حدث فى المدينة فتنة يهودية ، فاستعمل الامبراطور فى قمعها أساليب أصاب المدينة منها خسائر مدمرة . وكان ذلك سنة ١١٥ — ١١٦ . بعد الميلاد . وفى القرن الرابع بعد الميلاد ، كانت المدينة قد هجرت ؛ وفى القرن الخامس كانت خرابا بلقعاً . ومن ذلك العهد إلى غزو العرب سنة ٦٤١ بعـــد الميلاد ، أخذت البقيّة الباقية من اليونان ، تترك تلك البقعة إلى مدينة « أبولونيا » — فكأنّ المدينة عند غزو العرب كانت خرابا .

وجاء فى هذه الموسوعة ص ٨٠٦ ج ١٨ عن القيروان ما يلى :

« تبعد القيروان عن تونس ٣٦ ميلا جنوبا بغرب . وتروى أسطورة أنّ عقبة (بن نافع) سنة ٦٧١ بعد الميلاد (٥٠ هجرية) ، أراد أن ينشيء مدينة لتكون ملجأ يلجأ إليه المسلمون فى أفريقية . فقاد أصحابه إلى الصحراء ، وأمر الأفاعى والوحوش باسم الرسول ، أن تنزح عن المكان . ثمّ رشق رمحه فى الأرض وقال : هنا « القيروان » أى محلّ القرى والراحة . ومن ثمّ أخذ اسم المدينة » .

فكأنّ عقبة على هذه الرواية ، هو الذى أسّس المدينة ، ولم يفتحها ، على رواية المعاجم العربيّة .

وللتوسّع فى هـذا الباب يرجع القارىء إلى كتاب جورج جروت . « تاريخ اليونان » الفصل ٢٧ من المجلّد الرابع طبعة مكتبة افريمان ص ٢١٥ — ٢٣٣ . لناشريها دنت وشركائه فى انجلترا ، وداتون وشركاه فى أمريكا . وعنوانه « قورينة وبرقة وهسبيرس »

***

وصف قورينة : —

جمال موقعها الجغرافى

اتفق كلّ من زار مدينة « قورينة » من الأقدمين ، كما جاراهم كلّ من زار أطلالها من المحدثين ، على أنّ تلك المدينة قد تفرّدت بموقع جغرافى تأنّقت يد الطبيعة فى إبداعه ، وأنفقت فيه كل ما كمن فى تضاعيفها من مهارة القطع والتخطيط ، كما زوّدت البقاع المجاورة لها بجمال ، يكفى أن تقول فيه انّه جمال الطبيعة ، إذ تخطه يد القدرة على لوحة من الجبال الشامخة ، ينبسط من تحتها بحر لجى كأنّه السندس ، وتترامى من جنوبها صحراء لا يحدها الخيال ، وكأنّها التبر المنثور .

***

ولقد حمت تلك المدينة الفريدة سلسلة من الجبال ، كانت تردّ عنها غائلة الصحراء برمضائها صيفا ، وزمهريرها شتاء . واستوت « قورينة » على قمّتين ، منحدرة على سفوحهما المخضوضرة ، مطلّة من سماء ألفى متر على ذلك الخضم الذى يطاولها ، فلا يطولها . فكان ذلك سبباً فى اعتدال أقليمها على مدار الفصول ، كما كان لها من ينابيعها المتفجّرة من خلال الجبال التى حملت عرش « قورينة » نبعا للجمال فائضاً لا يغيض ، ومنهلاً عذباً سائغاً للشاربين . فكانت فى موقعها هذا ، أشبه بالدرّة العصماء ، تقذف بها البيد المترامية ، ليتلقاها البحر بالرّاحتين .

* * *

عمرانها — وكان للسحر الذى ينفث به عرش « قُورينة » فى النفوس ، جاذبيّة قويّة . فامّها الملاّحون من مختلف أنحاء العالم المتمدين ، يمخرون بسفنهم عباب البحر ، ليزوّدوها بما تحتاج اليه من الزاد والعتاد ؛ أو ليتزوّدوا منها بخيرات حسان ؛ أو ليحملوا اليها نزلاء من جزر « ثيرا » (١) و « الفلوبونيز » (٢) والقُقْلاد (٣) ، والكلّ مستهين بدمه فى سبيل أن يردّ عن المدينة هجمات قبائل البربر ، التى تكتنفها مواطنهم التاريخيّة ؛ بل ليدفعوا عن جمال الطبيعة ، وعن آثار الفنّ

---

(١) جزيرة فى جنوبى ارخبيل الاسفوراد ، وتسمى الان صنطورين - Santorin وقد استمرت معروفة باسم ثيرا Thera الى ما بعد الحرب الصليبية الرابعة وبعد ذلك اصبحت احدى جزر دوقية الارخبيل .

(٢) الفلوبونيز Peloponnes اسم قديم لشبه جزيرة تكون جنوبى بلاد اليونان. وتقع جنوبى برزخ قورنثية ، وكانت تدعى (موريا) فى القرون الوسطى ، من طريق مشابهتها فى الشكل. لثمرة التوت ، ولشبه جزيرة الموره علاقة معروفة بتاريخ مصر الحديث .

(٣) جزر القفلاد Cyclades جمع من الجزر المتجاوره فى أرخبيل اليونان يكون كتلة حول جزيرة صورا Syra أو صورروص Syros وعاصمتها هرموبوليس .

الفن فى قورينة

الذى تفرّد به إذ ذاك أبناء اليونان ؛ وعلى الأخصّ فى المائيات ، وتخطيط الطرق وتعبيدها . فانّ هذه القدرة كانت قد بلغت فى « قورينة » أقصى مبالغها ، وأرفع منازلها . فانّ السفوح المنحدرة التى كانت تتزامى تحت قدمى « قورينة » قد ردّت طرقاً معبّدة مذلّلة المسالك ، تتعرّج ثمّ تمتدّ ، وتمتدّ ثمّ تتعرج ، وتلتوى ثمّ تدور من حول القمم فى وضع حلزونىّ ، حتى تبلغ الذروة التى استوت عليها المدينة مطلّة على البحر ، وكأنّها «نرجس» فى أساطير اليونان الأقدمين (١)

وترى الجبال وقد قطعت صخورها يد الطبيعة فجاءةً ، فكأنّها الجدران المشمخرة ، شامخة بأنوفها الشمّ نحو السماء · ولكن يد اليونان لا تترك هذه القطوع الرأسيّة من غير أن تمتدّ اليها ، ومن غير أن يتعهّدها الفنّ بزخرف جميل ، تبتكره عبقريّة الفنّان ، أو نقش رائع ، يحفره إزميل المثّال ، أو صورة تخطّها ريشة المصوّر على الصخر الجلمد ، فتلقى عليك ظلالا من مختلف ما ترى فى الحياة من صور وألوان . وقد استغلّت المياه المنحدرة من ينابيع الصخور ، إستغلالا منع على الشمس أن تبخرّ منها ، إلاّ القدر الذى تعجز المهارة البشريّة ، عن أن تغالب فيه فعل الطبيعة . فاخضوضرت من حول « قُورِينَة »

ثروتها

الحقول ؛ وترنّحت فى سفوح جبالها أشجار الصرو والصنوبر والحور ، نشوانة متمايلة ، كأنّها القدود الهيفاء . وفى المروج رتعت قطعان من الماشية والأغنام ، زوّدت الدنيا القديمة بأثمن أنواع

---

(١) أسطور الصدى ونرجس Echo and Narcisuss فى الميثولوجيا اليونانية ان نرجس كان فتى سليل الهين من آلهة الماء فاحبته الصدى فصد عنها وجفاها فشكت امرها الى الالهة هيرا زوجة أبولون ، فلم يذعن . ولذا مسخه ابولون زهرة هى زهرة النرجس فكانت على غراره مصوبة برأسها ، لانه كان يقف على حوافى الغدران وينكس رأسه ليستجلى جماله فى مائها . أما الصدى فاصابها الهزال حتى لم يبق منها الا القدرة على ترديد الاصوات

الصوف ، وولّدت سلائل من الخيل ، عُرِفت فى ملاعب أثينا ، بأنّها لا يشق لها غبار .

وفى هذه البيئة نشأ الفيلسوف « أرسطبس » صاحب الفلسفة المنسوبة إلى تلك المدينة المهجورة ، التى تركتها يد الحدثان فى وحدتها الأليمة : « تبكى فى الليل بكاء ، ودموعها على خديها » (١)

الحالة الفكرية فى قورينة

قورنية ومصر

لم يختلف مؤرّخان فى أنّ نبض الحياة الفكريّة فى قورينة ، ظلّ يدقّ بخفوت خلال أزمان طويلة . فالمعارك الدائمة التى اشتبكت فيها المدينة الفتيّة مع سكّان البلاد الأصليين ، قبل أن تأسرهم مفاتن المدنية اليونانيّة ، والحروب الطاحنة التى عانتها مع مصر ، وهى إذ ذاك إحدى الدول العظمى، قد استنفدت كلّ القوى الحيوية والمعنويّة التى كان من الممكن أن تزوّد بها « قورينة » أبناءها ، بما كانت تصبّ فى معينهم من جمال الموقع، واعتدال الأقليم ، وكثرة الأرزاق . ولقد كان من أثر هذه الحروب أنّ المدينة كان تحتاج إلى المهاجرين ، ليملئوا فراغها الشاسع . فكانت مثلها كالسّفين ، تمرّ على الثغور . ولكن لتفرغ موتى تضمّهم القبور ، ولتشحن أحياء تسلم بهم إلى الموت . كأنّما شاءت أهواء الزمان والأقدار ، أن تظل «قوريْنة» مغمورة فى بحر من الدماء والاشلاء .

ثورات داخلية

على أنّ الحروب لم تكن لتهدأ نوبتها حتى تنتاب المدينة هزّة الخلاف على النظام التشريعى ، أو نظام الحكم والنيابة ، بين أهلها .

---

(١) من مراثى إرميا فى العهد القديم — « كيف جلست وحدها المدينة الكثيرة الشعب . صارت كأرملة العظيمة فى الأمم . السيدة فى البلدان ، صارت تحت الجزية . تبكى فى الليل بكاء ودموعها على خديها . ليس لها من معز من كل محبيها . كل أصحابها غدروا بها ، صاروا لها أعداء ، الخ — ومراثى إرميا قصيدة منثورة من أمتع ما أخرجت القرائح

فدارت معارك الحكم حول الملوكيّة أوّلا . ولكن الملوكية لم تدم فيها إلاّ بقدر مادامت فى أرض اليونان القديمة . فكان نصيبها الزوال ، فى أواسط القرن الخامس قبل الميلاد .

التليغونية

أمّا أقدم ماوصل الينا من ثمرات العقل اليونانى فى « قورينة » فقصيدة من القصص الحماسى عنوانها « التليغونية » — Telegonia — وضعها الشاعر القورينى « أوغمّون » — Eugammon — فى أواسط القرن السادس قبل الميلاد ، وهو عصر كان يعتبر فيه الشعر القصصى فى « إيونيا » (١) — Ionia من الآداب القديمة ؛ اذ كانت موجة الشعر ، أخذت تتّجه فى مدّها نحو سمت آخر .

موضوعها وتاريخها

أمّا موضوع « التليغونية » فذو علاقة بحروب « طراودة » . فقد كان من أبطال « اسبرطة » فى حرب طراودة — Troy آخيلوس وأوذسيوس — Odysseus — وبعد انتصار أهل اسبرطة ، وهدم طراودة ، رجع المحاربون وأبطالهم الى أوطانهم . ولكن خيال الشعراء وجد من المغامرات التى صادفها هؤلاء حين عودتهم إلى أوطانهم ، مجالا خصبا فسيحا لخيالهم . وقد عثرت بعد البحث فى المعاجم سدى على كلمات للمؤلف الانجليزى « جورج جروت » — G. Grote — عن قصيدة « تِلِيغُونية » أثبتها فى الجزء الأول من كتاب تاريخ اليونان ص ٢٧٢ (طبعة إفريمان) جاء فيها أنّ هوميروس يترك « أوذسيوس » فى إلياذَته مستريحا بين أهله ، وفى كِسْر بيته . ولكن شخصيّة كهذه ، لا يمكن أن تترك وادعة فى حياة البيت . فانّ هذه القصيدة تنسب إليه سلسلة من المغامرات بعد حرب « طراودة » . فانّ « تِلِيغُونس » ابنه من « سِرْسِيه » يهبط « إيثالة » ، باحثا عن

(١) ايونيا — Ionia — هو الاسم الذى أطلق فى الجغرافيـة القديمة على جزء من شواطىء أسيا الصغرى يجاور بحر إيجه ، وتحده ليديا شرقاً .

أبيه. فيعيش فى أطراف الجزيرة فسبادا، ويقتل « أوذسيوس » من غير أن يعرف أنّه أباه. ومن ثمّ يقع فريسة حزن قاتل، تلقاء قتل أبيه خطأ. فتتدخّل أمه « سِرسِية »، وبصلواتها وتوسّلاتها، يصبح فِنِلُوب وتلِيمَاخوس من الخالدين. ويتزوّج تليغونس من فِنِلُوب، ويتزوّج تليماخوس من « سِرسِية »، إلى آخر ماهنالك من رواية القصيدة.

عقم قورينة — وظلّت « قورنية » بعد ذلك على ماوصفنا، عقيمة لاتلد، إلاّ للموت والفناء؛ فلم تنجب من ابتكر فى العلم، أو أبدع فى الأدب، حتى ذلك العهد الذى اتّحدت فيه مع مصر، منضوية تحت لواء البطالمة؛ (١) فاستمتعت بالراحة والسّلام.

بدء الحركة الفكرية فيها — فى ذلك العصر بدأ نبوغ العقل اليونانى يحلّق فى سماء « قورينة ». فظهر شاعر البلاط « كَلِّيمَاخُوس » (٢) — Callimachus الذى

---

(١) جرى الكتاب على أن يقولوا البطالسة؛ والحقيقة البطالمة. لأن حرف — S — غير أصيل فى اسم بطلميوس. فالاسم عند المحدثين Ptolemy — وعند الرومان Ptolemais — وحرف — S — يضاف فى اللغة الرومانية الى الاسماء فى حالة الرفع، فهو عندهم كالضمة فى العربية، أى علامة إعراب. فحذف المعربون الحرف الاصيل وهو الميم، وأبقوا على حرف الرفع، وهو غير أصيل. فالواجب أن نقول بطلميوس والبطالمة، لابطليموس والبطالسة.

(٢) كليماخوس — شاعر ونحوى يونانى من أهل قورينة، ومن اعقاب بيت بطيذه — Battidae — المعروف فى التاريخ القديم — اشتهر حوالى سنة ٢٥٠ ق. م — وأسس مدرسة فى ضواحى الاسكندرية، وأكثر الشعراء والنحويين من السكندريين من تلاميذه. وأقامه بطليموس الثانى (فيلادلفوس) أميناً لمكتبة الاسكندرية، وظل بها حتى توفى فى سنة ٢٤٠ ق. م. وقد يداخلنا الشك فى صحة التاريخين المذكورين هنا؛ أو يكون أحدهما مدخول بالخطأ. وأرجح أن يكون التاريخ الاول (٢٥٠ ق. م) هو تاريخ هبوطه الاسكندرية؛ أو تأسيسه مدرسة فيها.

اشتهر بالرقّة والعذوبة والانسيكلوبيدى إراطسنيز (١) Eratosthenes والمفكّر الانتقادى قَرْنيادس (٢) -- Carneades

ولكن لايجب أن نغفل عن أنّ أثينا الافريقيّة، كانت قد فرخت فى صدور أبنائها بزرة التعاليم السقراطيّة، فأتبعت سنّة الوراثة كاملة. فأنتجت مِثْلاً مشابها للسلف العظيم، ولكن بطابع قوريني أصيل.

بأية من المدارس السقراطية يلحق القورينيون.

كيف تكونت الشعبة السقراطية

بعد موت سقراط، تكونت عدّة مذاهب فلسفيّة، ادّعت كلّ منها أنّها تقوم على مبادئه وتعاليمه. على أنّ الأختلاف الملحوظ بين هذه المذاهب عندمقارنة بعضها ببعض، يدلّ على مقدار مافى المبادىء التى قامت عليها من حاجة إلى التحديد والضبط، (٣) كما يقول «درابر»

---

(١) اراطسنيز — Eratosthenes — السكندرى وطناً (٢٧٠-١٩٤ق.م) عالم يونانى وكاتب مشهور، ولد بقورينه ودرس النحو على كلياخوس فى الاسكندرية، كما درس الفلسفة على الفيلسوف الرواقى أرسطون — Ariston؛ والاكاذيمى أرقسلاوس — Arciselaus — فى أثينا. وعاد الى الاسكندريه بدعوة من بطليوس الثالث (اورغيطس) الذى أقامه أميناً لمكتبة الاسكندريه خلفاً لمعلمه كلياخوس. وهومن أعلم علماء الاقدمين وكتب فى كثيرمن فروع المعرفة. فأذا عرفنا أن أرسطبس (٤٣٥ ق.م) لم ينبه الا فى أواسط القرن الرابع قبل الميلاد، فكأنه وضع مذهبه حوالى ذلك الوقت. ولكن أثينا كانت ميدان فكره ودرسه؛ والظاهر أنه لم يعد الى قورينه الا فى أواخر أيام عمره.

(٢) قرنيادس (٢١٤ - ١٢٩ ق م) فيلسوف يونانى، ومؤسس الاكاديمية الثالثة أو الجديدة. ولد بقورينة والمعروف عن حياته قليل، ودرس الجدل على ديوجنيس الرواقى وعلى هجسياس ثالث رؤس الاكاديمية بعد أرقسلاوس، ودرس على الاخص مؤلفات فريسيفوس، وكأن انتقاده مؤلفات هذا الفيلسوف، ينبوعاً لفلسفته الخاصة.

(١٧) راجع الأستاذ درابر فى كتابة نشوء أوروبا العقلى. Draper
Intellectual Development of Europe: 148-149 Vol. I.

رأى سدجويك

ويعلّل الأستاذ « سدجويك » سبب الاختلاف الذى قام بين المذاهب السقراطيّة تعليلا يخالف تعليل الأستاذ « درابر » . وعندى أنّه أقرب إلى الواقع ؛ بل لا نغالى اذا قلنا بأنه الواقع . فقد قال فى كتابه « تاريخ الأخلاق » ص ٢٤ — ٣١ ما يلى :

« لمّا قال سقراط بأنّ حياة الانسان العقليّة يجب أن تتّجه نحو الحصول على ما هو خير ، لم يحدّد ما هو الخير الحقيق ، وماذا يمكن أن يكون » .

ولا شكّ فى أنّ هذا القول فتح باب الاختلاف بين المذاهب السّقراطية فى تقدير ما هو « الخير الأسمى » ، كما جعل للدعوى التى ادعاها أصحاب كل مذهب ، من أنهم لم يخرجوا على مبادىء الأستاذ الأعظم ، أساسا تقوم عليه .

اقليدس الميغارى

كان من بين هؤلاء المتقلّدين « إقليدس الميغارى » مؤسّس المدرسة الميغارية فى الفلسفة اليونانيّة (٣٩٩ ق . م .) وعلى الرغم من أنّه كان من تلاميذ سقراط فانّه درس الفلسفة الاليياوية(١) — Eleatic Philosophy

***

تفرق : إقليدس الميغارى وإقليدس الرياضى

وقد يشتبه اقليدس الميغارى باقليدس الرياضى على الكثيرين . وهنا يجب أن ننبّه على أنّ الأخير فيلسوف رياضى علّم فى الاسكندرية حوالى سنة ٣٠٠ ق . م . ويعتبر أوّل من وضع أساس المدرسة الرياضيّة (٢) .

أمّا اقليدس الميغارى ، تلميذ سقراط ، فقـــد كان يستهدف

(١) عن دراپر ـ نشوء أوربا العقلى — ١٤٨ — ١٤٩ — ج ١

(٢) راجع ص ٣٤٧ : من قاموس تشامبرس للتراجمة

Ch. Biograchical : Dictionary

لأخطار شديدة ، فى سبيل حضوره على المعلّم العظيم . اذ كان هبوط أحد من أهل « ميغارة » — Megara — مدينة أثينا ، خيانة عظمى . فلمّا اضطهد أفلاطون وغيره من تلاميذ سقراط بعد موته ، لجؤوا إلى « ميغارة » ونزلوا فى ضيافة « اقليدس » . فأحسن وفادتهم وعنى بهم .

العناصر الاساسية فى فلسفة أرسطبس

أمّا فلسفته التى أ كبّ أرسطبس على درسها ، فمزيج من مبادىء الايلياويين — Eleatics — وتعاليم سقراط ، مع تغلّب المبادىء الأدبيّة ، على بقيّة نواحى مذهبه . ولقد قضى بوجود شىء يقال له « الخير » وقال بأنّ له ظواهر متعدّدة ، منها الحكمة والله والعقل ؛ وأظهر نزعة إلى ذلك المبدأ الذى انتحله من بعد الكلبيّون ، وتوسّعوا فيه : مبدأ أنّ الرجل ذا العقل ، يجب أن لا يأبه بالألم.

وبالمذهب الميغارى عادة ، يلتحق المذهب « القورينى » الذى وضعه « أرسطبس[1] » .

---

(١) عن دراپر — نشوء أوربا العقلى ص ١١٤ — ج ١ .

الكتاب الثالث

شرح المذهب والمامة بتاريخه

« ان تطور البحوث النفسية التى صدها سقراط عن الانبعاث فى سبيلها الجدّى ، جدده ارسطبس ، الذى هو أعظم من سقراط فى الدقة المنطقية ، ولكنه أقل منه سعة فى الأفق ، وإحاطة بالطبيعة الانسانية »

برت

موضوعات البحث

الرسول الجديد

أرسطبس وعناصر شخصيته

أرسطبس وبروطاغوراس

أرسطبس والعلم

شروح فى بعض اصطلاحات

سعادة الذات - لامترى - المتعة العقلية - تعاقب هـذه الصور وسببه .

محور فلسفة أرسطبس الاخلاقية

اللذة الحسية عنصر السعادة - أصحاب اللذة فى العصر الحديث - رأى درابر رأى ترنر .

تجديد الهيدونية فى العصر الحديث

بعث الهيدونيه - هبز - لوك - بالي - فلسفة الذاتية - ظاهرة - تدرج

أرسطبس وجرمي بنتام

أرسطبس وبنتام — اللذة خير — الشعور باللذة وظروفه — اللذة خير دائماً — التحرر من الألم هو السلوك الطبيعى — هاتف خفى — طبيعة الحياة باعتبارها فناً .

ارسطبس والكلبيون

نشوء المذاهب افعال عكسية — من هم الكلبيون ؟ — لماذا اتخذوا الكلب شعاراً ؟ — التصور الشائع فيهم — مشهورو أصحاب المذهب — السبب فى توجيه النقد اليهم — زعم فيه بعد عند الانصاف .

فروق بين ابيقور وارسطبس

اثر المذهب الابيقورى — اندماج مذهبي ابيقور وارسطبس — ميراث ابيقور عن سقراط — مجمل مذهب أبيقور — فروق بين الابيقورية والقورينية — تناقض عند إبيقور — إجمال .

ابيقور وشروح فى فلسفة ارسطبس

هل للمذهب مبررات — اللذة ليست مجرد التحرر من الألم — درجات اللذة — موجة الوعى ودرجات اللذة — تلخيص اردمان — اللذة حركة لطيفة — شروح — كيف ندرك الحركة اللطيفة — هل اثر فى حكمه عنصر غريب

الرسول الجديد

كان أرسطبس رسول الفلسفة الجديد . نشأ فى مدينة قُورِيْنة من أب تاجر غنيّ ؛ وهبط أثينا ، رجلاً من رجال الأعمال ، مثقّفا تثقيفا عاليا (١) .

سبب وفوده على سقراط

ويقال إنه التقى فى عيد من الأعياد الاولمبيّة ، بتلميذ من تلاميذ سقراط ، وسمع منه أقوال أستاذه ، وناقش فيها ، فهزّته المناقشة من الأعماق ؛ وصمّم على أن يذهب إلى أثينا ، لينضمّ الى الحلقة التى كانت تتلقىّ وحى الفلسفة عن سقراط .

حياته وأعماله

أمّا عن بقيّة حياته ، فلا يذكر المؤرّخون شيئا ذا قيمة ، سوى أنّه كان يعلّم تلقاء أجر . وكان هذا سببا فى أن يلحقه أرسطو طاليس بالسفسطائيين ، وأنّه أقام فى بلاط « سيراقوز » مدّة طويلة ، كما فعل من قبل ، « افلاطون » و« أُخنيز » (٢) . أمّا جهوده التى بذلها فى سبيل الأدب والفلسفة ، فتكتنفها ظلمات ، لايخترقها شعاع واحد ، من الأشعّة التى يلقى بها التاريخ على حياة أشخاص أقلّ من أرسطبس شأنا فى حياة الفلسفة والآداب .

انتحال المؤلفات عليه

وممّا يزيد هذه الظلمات احتلاكا ، ويساقطها على تاريخ هذا الرجل العظيم كسفا متراكمة ، أنّه كثيرا مانسبت اليه مؤلّفات ، وانتحلت عليه كتب لم يؤلّفها ، ولم يخطّ فيها حرفا ؛ أو عزيت اليه أقوال ونظريّات ، كان أولئك المتقوّلون عليه يؤمنون بها ، ويرون

---

(١) عن اردمان ـــ تاريخ الفلسفة

(٢) أخنيز - Æchinez (٣٨٩ - ٣١٤ ق .م) سياسى وخطيب يونانى ولد بأثينا . وفى سنة ٣٥٤ كان عضوا فى وفد الصلح إلى فيلبس المقدونى . ويظهر أن فيلبس استطاع أن يضمه الى جانبه . وفى خلال البعث الثانى فى سنة ٣٤٦ ق.م . اتهمه ديموسطين وطيمرخوس بالخيانة العظمى ، وكان قد وفد على أثينا ليصادق على مواد الصلح ، و لكن أطلق سراحه عقب خطبة قوية دافع بها عن نفسه .

فى نسبة ما يشابهها من المذاهب والنظريّات إليه ، تأييدا لما يؤمنون به ، وتمكينا لما يحاولون الترويج له بمختلف الأساليب .

ارسطوطاليس ومؤلفات ارسطبس

غير أنّنا إذ نرى أنّ شابّا من أفذاذ العالم الانسانى ، لامن أفذاذ اليونان وحدهم ، ومن معاصرى ارسطبس ، درس نظريّاته ومبادئه ، لاعلى وجه التعميم ، بل على وجه التخصص ، وأنّه ناقش فيها ، ونقض بعض الأسس التى تقوم عليها ، يذهب عن روعنا كلّ شكّ فى أنّ مذهب أرسطبس ونظريّاته ، قد كتبت وجمعت بين دفتى كتاب ، أو ضمّنت صفحات كتب عديدة . وإنّ ثقتنا بهذا القول تصبح فى موطن اليقين ، اذا عرفنا أنّ ذلك الشابّ الذى عاصر فيلسوفنا فى أخريات أيامه ، هو المعلّم الأوّل : أرسطوطاليس ، لاأحد غيره (١) .

أرسطبس وافلاطون

كذلك ذهب معاصر آخر هو المؤرّخ «ثيوفمبوس» (٢) — Theopompus مذهبا اتّهم فيه أفلاطون بأنّه نقل عن أرسطبس ، وأنّه انتحل نظريّاته ، متوسّعا فى شرحها . ولا شبهة مطلقا فى أنّ هذه التهمة باطلة ، ولاأساس لها . ولكن ممّا لاريبة فيه ، أنّ مثل هذه التهمة ، لم تكن لتخطر فى عقل مؤرّخ ، ما لم تكن نظريّات أرسطبس قد خطّت فى الطروس ، وأنّ مبادىء الفلسفة القورينيّة ، قد حوتها المجلّدات :

مخلفاته الفلسفية

أما الآن فليس بين أيدينا ممّا خلّف هذا الفيلسوف إلا بضع

---

(١) راجع شروحنا وتعليقاتنا على مناقشة أرسطوطاليس لبعض وجوه فلسفة ارسطبس فى هذا الكتاب تحت عنوان ارسطبس وارسطوطاليس

(٢) ثيوفمبوس — مؤرخ يونانى وخطيب معروف ، ولد فى خيوس حوالى سنة ٣٨٠ ق . م — وكان من تلاميذ « ايزوقراطس » ، ومالبث أن نبغ فى الخطابة نبوغا عظيما . أما مؤلفاته فأكثرها تاريخية ، وقد ذكرها كثير من المؤرخين الذين أتوا من بعده .

فقرات متناثرة من آثاره الفلسفيّة ، ولم يصلنا حرف واحد من كتابه الذى قيل بأنّه وضعه فى تاريخ «لوبيا». كذلك ضاعت أصول المحاورتين اللّتين كانتا بعنوان « ارسطبس » ، على اسم الفيلسوف ، وفيهما يعرضه «استلفون » (١) — Stilpo — الميغارى ، وفيوسيبوس (٢) — Speusippus ابن أخت أفلاطون ، لنظريّات الفيلسوف القورينى ، ويناقشان فيها

المصادر

على أنّنا مع هذا لم نعدم كلّ المصادر التى تزوّدنا بشىء يمكّننا من درس شخصيّته الفذّة . فانّ العالم القديم قد أسلم الينا ، فيما أسلم به من الآثار بوصف موجز ، ولكنّه بضوابطه وشواهده ، يوصلنا إلى عمق غير قليل الغور فى استجلاء حقيقة هذا الرجل العظيم

فالمراجع التى نلمّ منها بشىء من حقيقة المذهب القورينى ، مراجع ثانوية . وأهمّ هذه المراجع ديوجينيس لايرتيوس —Diogenes Laertius — وقيقرون — Cicero — وسقسطوس — Sextus

(١) استلفون ـ ظهر حوالى سنة ٤٠٠ ق.م وكان من أحرار الفكر الذين ظهروا فى ميغاره ، وينسب الى المذهب الميغارى ، ومن شعبة إقليدس الميغارى . قيل أنه مثل أمام «الاريوفاغس» ـ هيئة محكمة ـ بتهمة أنه قال أنه تمثال فدياس الذى نحته « لاثينى » ليس إلها . فلما وجهت اليه التهمة ، دفعها عن نفسه بفكاهة قائلا ـ إنها ليست إلها ، بل إلهة ، فنفى . والروايات المروية عنه تدل على أنه من اللادينيين ـ Deists ـ أحرار الفكر ، ولكنه كان حذراً ، لا يصارح بآرائه .

(٢) فيوسيبوس — فيلسوف يونانى عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد ، ابوه « أورروميدون » Eurymedon ، وامه فوطونه — Potone شقيقة أفلاطون ، ويرجح انه ولد فى سنة ٤٠٧ ق . م . ونشأ فى مدرسة « ايزوقراطس » . فلما رجع أفلاطون الى أثينا حوالى سنة ٣٨٧ ق . م . انضم الى جماعته ، واعتنق تعاليمه واصبح عضوا فى الاكاديمية . ولما رحل أفلاطون سنة ٣٦١ ق . م . رحلته الثالثة الى صقليه ، وهى آخر رحلاته ، رافقه فيوسيبوس . وفى سنة ٣٤٧ ق . م . أوصى أفلاطون ، وهو فى أصيل حياته ، ان يكون فيوسيبوس خليفته فى رياسة الاكاديمية . ووافق أعضاء المدرسة على اختياره ، فبقى بها ثمانى سنوات ، ثم توفى سنة ٣٣٩ ق . م

وأبيقور وكليمان السكندرى .

لهذا يقول « زلر » — «ليس بين أيدينا شيء من كتابات المدرسة القورينيّة الأولى؛ حتى لقد شكّ بعض الباحثين فى أوّل من وضع المبادىء القورينيّة فى صورة مذهب فلسفىّ : أهو أرسطبس الكبير ، أم أريطى ابنته ، أم أرسطبس الصغير » .

أرسطبس وعناصر شخصيته

مولده ونشأته — ولد أرسطبس فى مدينة «قورينة» حوالى سنة ٤٣٥ ق . م . على أنّ هذا التاريخ مشكوك فيه كثيرا . وقبل أن ينضمّ الى مدرسة سقراط ، كان قد احاط بمبادىء السُّفسطائيين من طريق إكبابه على درس ما كتب « بروطاغوراس » . وبعد أن مات سقراط ، عَلّمّ أرسطبس فى مدائن متفرقة ، وقضى أكثر عمره متنقّلا من مكان الى آخر ، من غير أن يتّخذ له وطنا يقيم فيه . غير أنّ الراجح أنه قفل فى أواخر عمره راجعا الى مسقط رأسه ، وهنالك أسس مذهبه (١)

ويقول آخرون أنه قضى معظم عمره فى « سيراقوز » ببلاط ذيونسيوس Dionysius — حيث عرف خطأ بانه فيلسوف شهوانى. وعاش قليلا فى « قورنثية » مع « لايس » الخليعة . ولكنه عاد فى أواخر عمره الى «قورينة» حيث عهد إلى «أريطى» أبنته ، بمفصلات مذهبه . فكانت واسطة نقله الى الاعقاب (٢)

عبقريته — وكان أرسطبس من أولئك الأفذاذ الذين خُصّوا بموهبة الفنان القادر على اخضاع منازع الحياة لاغراضه ، القاهر فى معالجة الرجال

(١) راجع ترنر — Tuner فى كتابه تاريخ الفلسفة ص ٨٩ — ٩٣

(٢) عن قاموس تشمبرس للتراجم Biographical Dict. Chambers

أرسطبس والكلبيين

شارك الكلبين — Cynics — فيما راموا اليه من المرانة على مواجهة كلّ التقلّبات التى تجرى بها يد الأقدار . ولكنّه كان أقلّ إيمانا منهم بحقيقة انكار الذات الى الدرجة التى دعوا اليها ، وهبط اليها بعضهم ؛ وبضرورة البحث عن سلام الروح بالفرار من متاعب الحياة ومخاطرها .

اساس اللذة عند ارسطبس

يزعم البعض أنه قال — «انّ من يحاول أن يضع نفسه فى موضع الفارس من ظهر الجواد ، أو الرّبان من دفة السفينة ، ليس الرجل الذى يفرق من استخدامهما ، ولكنه الرجل الذى يعرف كيف يقودهما فى الطريق المستقيم . » وعلى نفس هـــذه القاعدة عرف أرسطبس حقيقة « اللذّة » .

لايس وراى هوراس

أما كلمته المعروفة — « إنّى أَمْلِكُ ولكن لا أُمْلَكُ » — فيقال إن خطأ أم صوابا ، انّه فاه بها أصلا فى درج كلام أومأ فيه الى لاَيس » (١) — Lais — غير أنّ تطبيق هذه الكلمة غولى فيه بعد ، ورمى لأكثر من هذا . فقال الشاعر «هوراس» (٢) — Horace ان مبدأ أرسطبس الأوّل ، ومثله الأعلى فى الحياة ، انحصر فى ان يكون الانسان « سيّدا للأشياء لا عبدا لها » ؛ أى انّه يجب علينا أن

(١) لايس — Lais — اسم لخليعتين . أما المقصودة بالكلام هنا فمن أهل قورنثية ، ولدت فى سنة ٤٨٠ ق . م . وانى أشك فى صحة هذا التاريخ . وقد عرفت بالجشع والطمع وقسوة القلب حتى كنيت « أكسينا — Axinae — وهى باليونانية « بلطه أو فأس» ؛ تنويها بما عرف عنها من الجرأة . وكان أرسطبس وديوجنيس لايرتيوس من محبيها ومن أشد المغرمين بها المتفانين فى أرضائها . وقد شاركهما فى حبها شخص يدعى أو باطس — Eubates — وكان عداء معروفا من أهل قورينة . فلما ماتت دفنت فى مكان يدعى — الكرانقيون — Carncion — بمقربة من قورنثية ، ووضع على قبرها تمثال لبؤة تمزق حملا ؛ اشارة الى صفة القسوة التى عرفت بها .

(٢) هوراس — كونتوس هوراتيوس فلاكوس — Quitus Horatius Flaccus شاعر رومانى ولد فى ٨ ديسمبر سنة ٥٦ بعد الميلاد فى فميسيا — Vamisia — على حدود لوقانية وابوليا — Lucania Apolia

نملك لذائذنا ، من غير أن نجعلها تملكنا (١) . وفى كلمة يتناقلها الأدباء عن حِمْمَة بن رافع الدّوسى ، تعبير عن هذا المبدأ فى ايجاز واحاطة حيث يقول — « أجود الناس من بذل المجهود ، ولم يأس على المفقود » .

إعجاب ارسطوطاليس به

أمّا رصانته ورباطة جأشه ، فقد حازت اعجاب أرسطوطاليس ، الذى روى عنه مرّة أنّ أرسطبس قال له ، على أثر حديث عن « أفلاطون » ، فيه شىء من ريح الاعتداد بالنفس — « ما أبعده عن صاحبنا » — يعنى سقراطا .

أخلاقه

كان فى أخلاقه عنصر أصيل من تلك العناصر المرحة الطروبة ، خلّصه من شعور التوجّس ممّا يخفيه المستقبل ، ونجاه من الأحزان المُمِضّة ، على ماذهب به الماضى . وكان من صفاته الفريدة قدرته على الجمع بين التلذّذ بما بين يديه من الأشياء ، مع التحرّز من الكثير ممّا يعدّه غيره من ضرورات الحياة . ثم رقة حاشيته ، وهدوء نفسه ، فى مواقف تثير أشدّ السخط ، وتبعث على أقصى الغضب . تلك الصفات التى خلّفت أكبر الأثر فى كلّ معاصريه ، ممّن كان لهم أقلّ اتّصال به .

استعلاؤه وشجاعته

وبالرغم من أنّ طبيعته كانت تميل به إلى السلم ، وتقيه من أن يزجّ بنفسه فى مضطرم المنازعات والجدل ، حتى لقد أقصته عن أن يأخذ بضلع فى الحياة العامّة ، فانّ الشجاعة لم تكن تنقصه ؛ تلك الشجاعة التى تجلّت ، سلبا لا إيجابا ، فى احتقاره الشديد للمال والحطام والثروة بمفاتنها ، وفى عدم اكتراثه بالآلام .

على انّ كثيراً من صفات ارسطبس وميوله ، على ماوصل الينا

---

(١) ترنر — فى تاريخ الفلسفة ص ٨٩ ، ٩٣ .

من تاريخ مذهبه ، تظهره فى صورة رجل يمكن أن يتّخذ مثالا يحتذيه كثير من الكلبيين والرّواقيين (١) .

قياس أرسطبس بسقراط

كان من أثر هذه الصفات فى قيقرون (٢) — Cicero الخطيب ، أن قرن أرسطبس بسقراط ؛ وتكلّم فى — « الفضائل القدسيّة العظيمة » التى عوّض بها هذان الرجلان عمّا يمكن أن يكونا قد أجرما فيه بحملتهما على العادات والتقاليد . ولا شكّ أنّ فى هذا أثر من كلمة « أرسطبس » إذ كان يقول بانّ الرجل الحصيف يطيع شرائع بلاده ، ويخضع لعرف الجمعيّة ، لأنّه يعرف أنّ الخروج عليها ، انّما ينتج رجحانا للألم على اللذّة .

رأى الاستاذ برت

غير أنّ الاستاذ « برت » — Brett يفوّق أرسطبس على سقراط فى ناحية ، ويفوّق سقراطا عليه فى ناحية أخرى — قال

« انّ تطوّر البحوث النفسيّة التى صدّها سقراط عن الانبعاث فى سبيلها الجدى جدّده أرسطبس ، الذى هو أعظم من سقراط فى الدقّة المنطقيّة ؛ ولكنّه أقلّ منه سعة فى الأفق ، واحاطة بالطبيعة الانسانية »(٣) .

استطراد

ومن الظاهر أنّ « قيقرون » له فيما قضى به أكبر العذر . فانّ العلاقة بين سقراط وأرسطبس ، ومجمل الرأى الذى ذاع فيهما عند الأقدمين ، مبرّر من أكبر المبرّرات التى تجعل خطيبا من أعظم خطباء رومية ، على أن يرميهما بالاجرام ، ثمّ يخصهما ، على الرغم من

---

(١) من اردمان فى كتابه تاريخ الفلسفة .

(٢) قيقرون ، المعروف عند كتابنا خطأ باسم شيشرون — مركوس تلليوس قيقرون :— Marcus Tulluis Cicero (١٠٦ — ٤٣ ق . م) خطيب وسياسى رومانى ، ولد فى ٣ من يناير سنة ١٠٦ ق . م . أعجب بتعاليم فيدروس — Phaedrus — الايقورى ، ودرس علم الجدل على ديودورس الرواقى . وفى سنة ٨٨ ق . م حضر على فيلون Philo — ودرس عليه ؛ وكان فيلون على رأس الاكاديمية ؛ فأصبح من أخص تلاميذه .

(٣) تاريخ علم النفس للاستاذ برت Brett — ج ١ — ص ٦٢ ، ٦٣ ،

اعتقاده هذا فيهما ، با كبر الأحترام . فانّ علاقتهما وصلتهما ، كانت أكبر من صلة تلميذ وأستاذ . بل هى اتّصال فكرىّ حمل « فِيقرُون » فى العصور القديمة أن يقول فيهما ماقال ، كما حمل الأستاذ « برت » فى عصرنا هذا أن يوازن بينهما . ويقول « ديوجينيس لايرتيوس » (ج ٢ ص ٦٥ و ٧٤ و ٧٦) بأنّ أرسطبس لم يهبط آثينا الاّ ليسمع سقراط ، على الرغم من اختلاف الرأى بينهما . فان سقراط لَمْ يُجِزْ السعى لتحصيل اللذّة ، باعتبارها غاية للحياة . وقد شرحنا ذلك فيما كتبنا فى هذا الكتاب عن سقراط وأرسطبس. غير انّ أرسطبس يزعم بانّه لم يعلّمْ من شيء فيه روح المنابذة والاختلاف مع مبادىء أستاذه الأساسيّة . ولقوله هذا سبب جوهرى ، سندلى به فى موضعه من الكتاب .

ارسطبس ومنتسكيو

إنّ طابع أرسطبس طابع أصيل فى الخلق الانسانى . وفى القرن الثامن عشر ، كانت ميول العصر تناصر هذه النماذج من الشخصيّات . فان مَنْتسكيُو قد قال عن نفسه ، من غير أن يدرك أنّه يحيي بما قال فلسفة قديمة تردّدت أصديتها بين جنبات « قورينة » ، وفى بلاد اليونان ، وعلى لسان أرسطبس :

« إنّ دورة عقلى قد كونت لحسن الحظّ بحيث تجعلنى شديد الحساسية ، فأتأثّر بالأشياء ، ابتغاء الاستمتاع بها . ولكن لم تبلغ حسياسيتى بالأشياء حدّا ، يجعلنى أتالم من فواتها » .

منازع العصر الحديث

غير أنّ هذا الطراز من الفلاسفة قد فَقَدَ كل ماكان له من مكانة وأثر ، فى خلال القرن التاسع عشر . فانّ أبناء العصر الحديث يرجّحون فى الحياة طبيعة متقدة ، تلتهب بالغيرة ، وتفيض بالحماسة ، على طبيعة تغشاها موازنات الحكيم ، وثقافة الفنّان .

حرية فكره

وهذا لا يجب أن ينسينا أنّ فيلسوف قورينة ، فوق ما خصّته به الطبيعة من هدوء الطبع ، وصفاء الفكر ، كان قادرا كلّ القدرة على أن يدرس حقائق الطبع البشرى ، بكلّ مافى امكان العقل من غيرية واستقلال . ولا ريبة مطلقا فى أنّ الحذق فى التمييز ، والعمق فى التحليل ، والرّشد فى استخلاص النتائج ، صفات كانت من أخصّ ما امتاز به رجال شيعة قورينة الفلسفيّة .

علاقة بين مذهبه وأخلاقه

وفى مذهب أرسطبس أثر كبير من أخلاقه الشخصيّة . فانّه كان ثابت العزم شجاعا ، قادرا على ضبط نفسه . وكان من ناحية أخرى مثالا يحتذى فى لزوم ذلك التقليد السقراطى الذى يدعو الانسان الى الخضوع الأعمى فى كلّ أعماله لكلّ ما يثبت أنّه « الأحسن والأقوم » ، مع وضع مبدأ سقراط فى ازدراء كلّ ماهو « وضيع وغير جوهرى » ، موضع التطبيق العملى الصحيح . ومن هنا جاء قول أرسطبس — « لخيرٌ لى أن أكون مستجدياً ، من أن أكون أحمق بليداً . فانّ الأوّل إن كان بلا مال ، فانّ الثانى بلا رجولة » (١).

ولكن كانت فى أخلاقه ناحية أخرى تنزع به إلى التبذّل ، فانّه لم يأنف أن يأخذ من « ذيونسيوس » طاغية « سيراقوز » كلّ ما استطاع أخذه . فقد نقلت عنه عبارة قالها لذلك الطاغية :

« ذهبت إلى سقراط لمّا شعرت بحاجة إلى المعرفة ، وقدمت إليك ، لما شعرت بحاجة إلى المال » (٢) .

ولم يكن أرسطبس فى هذا إلاّ كلبيّا ، من أعيان الكلبيين . فقد روى عن « ديوجينيس الكلبى » أنّه كان يقول بأنّ الثروة تقاس دائما بعدد الأشياء التى يستطيع أن يعيش المرء بدون احتياج

---

(١) موسوعة الدين والآداب ج ٤ ص ٣٨٣ .

(٢) ديوجنيس لايرتيوس ج ٢ ص ٧٨ .

إليها . ولكنّه كان يحتاج الى بعض المال ، فيطلبه من الناس . فذهب مرّة إلى مسرف من المسرفين ، وسأله أن يعطيه من المال أضعاف ما يطلب من بقيّة الناس ، على قلة ما كان يطلب . فلمّا سئل فى هذا قال : أخشى أن لا أجد عنده ما أطلب ، إذا استمرّ في اسرافه ، وأمعنت فى زهدى .

ولا أغالى إذا قلت إن أرسطبس كان فيه ناحية أخرى تنزع الى الشيوعيّة . والدليل على هذا ، أنّه لم يكن يفرض على عشيقته أن تكون وَفِيّةً له . — « فأيّة غضاضة عليه فى أن يسافر غيره من الناس فى سفينته » . (١)

أرسطبس وبروطاغوراس

سقراط لم يحدد الخير

ذكر العلامة « وندلبند » — Windeband — فى كتابه « تاريخ الفلسفة » وأيده فى ذلك العلامّة « سدجويك » فى كتابه « تاريخ الأخلاق » أنّ السبب فى اختلاف الرأى بين المذاهب السقراطية ، انما يرجع فى أكثر الأمر الى أنّ المعلمّ الكبير (سقراط) لم يحددّ « الخير » الذى يجب أن تتّجه إلى تحصيله الأعمال الانسانية ، على الرغم من أنّ مذهبه قد انحصر فى أنّ حياة الانسانية العقلية ، ينبغى ان تتّجه دائما نحو الحصول على ما هو « خير »

انحراف ارسطبس عن أستاذه

ولقد ذهب القورينيون مذهب أستاذهم ؛ جملة وتفصيلا . غير انهم ابتعدوا عن سقراط فى التطبيق . فقالوا بانّ ذلك « الخير » الذى عناه « سقراط » ان تقع عليه فى شىء الا فى « اللذة » ، التى هى الشىء الوحيد الذى نرغب فيه ، والذى تنزع إلى الحصول عليه وتنشده ، كلّ المخلوقات ، مالم يصدّها عنه عامل من العوامل (٢) .

---

(١) ديوجنيس لا يرتيوس : ج ٢ ص ٧٤

(٢) ديوجنيس لايرتيوس : ج ٢ ص ٨٧، ٨٨ ، ٨٩

آصرة بين أرسطبس وبروطاغوراس

على أنّك بالرغم من وضوح المحجّة فى استخلاص الآصرة بين مذهب سقراط ومذهب تلميذه العظيم ، تستطيع أن تردّ فكرة أرسطبس إلى مذهب أساسى قال به الفيلسوف بروطاغوراس ، إذ قضى بأنّ معرفة الانسان تقف عند الحدّ الذى تنتهى اليه حواسّه . وأيّة آصرة أقرب ، أو وشيجة أمتن ، من تلك التى تربط بين الحواسّ واللذّة المباشرة ؟

مذهب بروطاغوراس

يقول « بروطاغوراس » — « إنّ الانسان لا يستطيع أن يعرف الاّ ما يظهر له (أى الظواهر) لا ما هى طبيعة الأشياء فى ذاتها (أى الماهيات) . وهو لا يعرف على أية صورة تظهر الأشياء لغيره من الناس » .

ومؤدّى هذا القول انّ مَلَكاتنا لا تؤهل بنا الى تحقيق عقلى نحكم من ناحيته فى الأشياء : أنبيلة هى أم غير نبيلة ، وان كلّ مانعرف عن الخيرية — Goodness لا يتعدّى معرفة ما هو مُلذّ (١)

شروح

ويؤيد هذا الأستاذ « برت » — Brett فى كتابه العظيم « تاريخ علم النفس » — (ج ا ص ٦٢و٦٣) بقوله :

« بدأ أرسطبس من حيث قال « بروطاغوراس » بأنّ المعرفة ادراك ، والادراك حركة داخلية (فى النفس) . فأخذ أرسطبس ينمّى النزعة الحسّية التى تكمن فى ثنايا هذا المذهب . ففى حيز الأدرية — Sphere of Cognition — لا يعترف أرسطبس الا بالحالة الذاتية Subjective — أى الحركة الداخلية (النفسية) التى نشعر بها ، ومن هنا يتدرّج ، إلى استنتاج فرضى ، بأن كلّ المعرفة « ذاتية » . فالشىء يظلّ مجهولا فى ماهيته ولا ندرك الاّ آثاره ، عند وقوع الفعل . وهذا واضح من حقيقة أنّ الأشياء الواحدة ، قد تظهر مختلفة باختلاف الناس ، أو لأناس بعينهم ، فى زمانين مختلفين . ومن

(١) ديوجنيس لايرتيوس ج ٤ ص ٩٢ ، ٩٣ — وسقطوس أمبريقوس ج:٧ص ١٩١

هنا نجد أنّ مذهب بروطاغوراس قد حُوِّرَ أو بالأحرى عكس الى «ظاهرية» — Phenomenalism مطلقة. وهي مذهب قائل بأن المعرفة تتعلّق بالظواهر لا غير. وكذلك نجد أنّ المبدأ الثالث من مذهب غورغياس — Gorgias قد قضى بأن انسانا مّا لا يستطيع أن يعرف مشاعر — Feelings — غيره. وعلى هذا لا يمكن للكلمات كما تستعمل فى اللغة الدّارجة على الألسنة، أن تكون واسطة صحيحة لنقل المعرفة من شخص إلى آخر. ففى مجال العمل، يدفعنا هذا الشك الى الاعتقاد بأن «العقل» يحمل كلّ انسان على أن يتطلّع إلى استخدام «الشيء الوحيد» الذى يستطيع أن يعرفه «تحقيقا»؛ وما ذلك الشيء إلا شعوره الذاتى

لوك يستوحى غورغياس

وربما كانت فكرة «غورغياس» هذه، مصدر الوحى الذى استوحى منه الفيلسوف «لوك» الانجليزى فكرته التى بثها فى كتابه «الفهم الانسانى» وقضى فيها بأنّ الالهام عاجز عن تزويدنا بفكرات بسيطة جديدة. قال:

«ليس فى مستطاع إنسان أن ينقل إلى الناس؛ بأى طريق من طرق الالهام والوحى، فكرات بسيطة جديدة؛ لم يكونوا قد استوعبوها من قبل، بحواسّهم أو تأمّلهم. لأنه مهما كانت الآثار التى يتلقّاها ذلك الانسان من طريق الالهام أو الوحى، حتى إذا كانت مجرد فكرات بسيطة جديدة؛ لا يمكن أن يُنْقَلَ إلى الغير، لا من طريق الألفاظ، ولا من طريق الاشارات. لأنّ الكلمات بتأثيرها المباشر فينا، لا يمكن أن تزوّدنا بأيّة فكرات جديدة، لم تكن تحملها من قبل مدلولاتها الطبيعيّة. ومن طريق اعتيادنا على استعمال هذه الألفاظ لِتَدُلَّ على إشارات خاصّة؛ تكون قدرتها على أن تبعث، أو تحيى، فى أذهاننا، فكرات كانت كامنة فيها. ولكن

لابدّ من أن تكون هذه الفكرات موجودة من قبل . لأنّ الألفاظ ؛ سواء أكانت مكتوبة أم ملفوظة ، تجرّ إلى خواطرنا تلك الفكرات التى اعتدنا على أن تكون تلك الألفاظ إشارات لها ، أو علامات عليها . بيد أنّ الألفاظ تعجز عن أن تستحدث فكرات جديدة لم تكن مستوعبة فى الذهن من قبل . وهذا يصدق على كلّ ضروب الاشارات الأخرى ، التى لا يمكن أن تبيّن لنا عن أشياء ، لم نكن قد استوعبنا من قبل أيّة فكرة عنها » .

ارسطبس والعلم .

أرسطبس لايعنى بالعلم الصرف

كانت الدائرة العلميّة التى انحصرت فيها جهود أرسطبس ضيّقة ؛ كما كانت دائرة أستاذه سقراط من قبل فى البحث العلمىّ الصرف — Pure Science — فانه كان بعيداً عن البحث فى كلّ ما يتعلّق بالطبيعة ، واستقراء أسرارها ، بُعْدَ سقراط . وكان بُعْدُه عن دائرة العلم الصرف كبيرا ، حتى أنّك لتعجب من أنّ عقلا فذّا كعقل أرسطبس ؛ تثقف على أخصّ القواعد التى أتيحت لفلاسفة اليونان ، وكان بفطرته فيّاضا مؤتلقا كالنجم الساطع ، يحكم فى الرياضيّات فيقول فيها إنّها أدنى منزلة من الصنائع اليدويّة ؛ لأنها لا تأخذ بضلع فى تمييز « ماهو أحسن ممّا هو أردأ » ، أى أنّها لا تعود بنفع على الانسان فى حياته .

رأيه فى الرياضيات

علم الحياة السعيدة

لهذا حصر كلّ همّه فى علم « الأثيكة » (١) — Ethica أى الأخلاق كما ندعوه الآن . وكان يُقْصَد « بالأثيكة » عند فلاسفة اليونان « علم الحياة السعيدة » . وفى هذا يقول « تِرْنَر » — « وقف القورينيّون من المنطق والطبيعيّات موقف التحفّظ ، بل النفور . فانّهم جروا على ماجرى عليه الكلبيّون من القول بأن التأمّل

(١) لم نوفق حتى الان الى وضع كلمة تقابل — Ethics — وترجمتها باخلاق ليس خطأ وليس صوابا .

يبور ولا ينتج ، إلا اذا كانت له صلة بالأخلاق التى يصل الانسان من طريقها الى السعادة . (١) فهو فى هذا رقعة من سقراط وجزء منه لا يتجزأ . كما كانت تهزه من أعماقه ؛ تنفس العوامل التى هزت سقراطا · أمّا ، إكبابه على الاستجلاء ، وجلده على الاستقصاء ، ثم الضبط والتحديد فى بحث مبادى الأخلاق ، فصفات لا نكون مخطئين و إذا قلنا إنه أخذها فى الغالب عن سقراط .

اثر سقراط فيه

خروج على سقراط

غير أن هذا الميل قد ظهر فى أرسطبس ملابسا صورة تختلف فى جوهرها عن الصورة التى ظهر بها فى أستاذه . فانه فى الأسلوب ، ويقصد به هنا أسلوب البحث ، لا أسلوب النثر والترسل فى الانشاء ؛ يشايع الفيلسوف أنطشنيز (٢) — Antithenes — فكلاهما نبذ الخطابيات والبحث وراء التعاريف والحدود ، واتخذ من الحقائق الجامدة ؛ قاعدة يرتكز عليها فى البحث ، واستوحش من الفكرات المجردة والفروض .

---

(١) ترنر : تاريخ الفلسفة ص ٨٩ ، ٩٣

(٢) انطشنيز Antithenes (٤٤٤ ق . م) ويلاحظ مبدئيا ان أكثر هذه الارقام مشكوك فيها . وهو مؤسس المذهب الكلبى ، فى الفلسفة القديمة . درس فى شبابه على غورغياس وربما يكون قد حضر أيضا على هفياس - Hippias - وفروديقوس - Prodicus - ثم أدركه نفوذ سقراط ، فاصبح من تلاميذه المعجبين به . وقد اثر فيه مذهب سقراط فى الفضيلة ، فأسس مدرسة خاصة فى مكان يدعى القونوسرغس - Cynosargus - او « قاعة المجان » - Hall of The Bastards - وقد التفت من حوله الطبقات الفقيرة ؛ مأخوذة بتعاليمه وبساطة طرق حياته . ويقول ديوجنيس لايرتيوس ان مؤلفاته تملأ عشرة مجلدات ، ولكن لم يصلنا منها غير نتف قليلة

ذلك فى حين أن القورينيين يختلفون عن الكلبيين فى تعريف السعادة . فان الفضيلة عند الكلبيين هى السعادة . فهم فى ذلك أقرب مايكون إلى سقراط . أمّا القورينيّون فيقولون بأن اللذة خير فى ذاتها ، وان الفضيلة خير باعتبارها وسيلة للذة (١) .

خروج على انطتين

ولكن أرسطبس لم يلبث أن انفصل عن صاحبه أيضا ، فى أن ابن قورينة ، كان أوّل فيلسوف رجع عن كلّ ماهو خيالى وفرضى إلى البحث فيما تقوم عليه الحياة الانسانيّة من الحقائق .

السعادة وعلم الاخلاق

وكان يعتقد ، كما اعتقد أستاذه سقراط ، أن البحث فى السعادة ونيلها ، بداية علم الأخلاق وغايته . ومن أجل أن يقع على حقيقتها وماهيّتها المقوّمة لعناصرها ، رجع إلى مناقشة الحقائق واختبارها ، وأنف من أن يجعل التحديد التصوّرى أو الخيالى ، أو التعاريف ، لبحوثه فى هذه الناحية أساسا .

جهة ارسطبس فى اللاهوت والعلم

يقول « درابر » — « كان ارسطبس القورينى من تلاميذ سقراط . وقد أسّس مدرسة قورينة الفلسفية ، إحدى فروع المذهب الهيدونى . ومن الظاهر انّه لم يأبه للاّهوت . وكان كأستاذه سقراط ، يحتقر التأمل فى الطبيعة ، وينزع الى التأمّل فى الأخلاق (٢) » .

أمّا الأستاذ « إرْدمان (٣) » فيقول إنّ أرسطبس جرى على القاعدة التى جرى عليها كلّ الفلاسفة منذ عهد « أنكساغوراس » . فأكبّ على البحث فى الغاية التى من أجلها وجدت الأشياء . وهو كأستاذه سقراط ، لم يعن الاّ بالانسان . ولذلك تراه قد وجّه كلّ همه نحو « الغاية العليا » التى ينشدها الانسان أى « الخير » أو

(١) ترنر — فى تاريخ الفلسفة ص ٨٩ ؛ ٩٣ ؛

(٢) نشوء أوربا العقلى ص ١٨٣ ، و ص ١١٤ —ج ١

(٣) فى كتابه تاريخ الفلسفة

« السعادة » . لهذا نفر أرِسطبس من كلّ البحوث الفلسفية التى لا تؤدى إلى « قصد » أو « غاية » وأخرجها من مجال بحثه ؛ وقضى بأن الرياضيات والمنطق والطبيعة ليس لها من قيمة ذاتية ، ولكن قيمتها إنما توزن من ناحية خضوعها للأغراض الأدبية ، لأن الفضيلة كما قال سقراط هى « المعرفة » وما دامت الفضيلة هى « المعرفة » فيترتب على هذا أن يكون البحث فيها ، هو الناحية المنطقيّة من الفلسفة . أما ما عدا هذا من الأشياء التى تجرّ العقل إلى الخطأ ، فانها تبعدنا عن الغايات العليا .

شروح فى بعض اصطلاحات .

بدأنا الآن ندخل فى المفاوز التى لا بدّ لنا من أن نجتازها ، حتى نستطيع أن نشرح مذهب أرسطبس . وبدأنا نحتاج إلى استعمال بعض المصطلحات . لهذا نمضى فى شرح بعض الاصطلاحات الفلسفيّة ، توطئة للفحص عن مفصلات المذهب .

الهيدونية تعريفا

(١) ما هى الهيدونيّة ؟

الهيدونيّة — Hedonism — كلمة أصلها يونانىّ مشتقة من — Hédoné — أى جذل أو سرور ، ومعناها الأوسع « اللذة » وهى فى مبادىء الآداب ، اصطلاح يشمل كلّ نظريات السلوك التى تتّخذ صورة من اللذّة أساسا لدستورها . ولقد ظهرت النظريّات الهيدونيّة فى الأخلاق منذ أبعد الأزمان ، ولو أنها لم تكن جميعا من طابع واحد . وأوّل ما أطلق هذا الاصطلاح فى الفلسفة القديمة على مذهب الحلقة القورينية . وكان طابعها أن اللذة هى الغاية من الحياة ، وأن واجب كل عاقل ينحصر فى نشدان اللذة ، من غير أن تستحكم اللذة فيه ، وتستبد به . وأن القوة التى تمكّن الانسان من التحرر من

أواصر اللذة الجامحة ، وتجعله سيدا لها لا عبدا ، انما تنال من طريق الثقافة والمعرفة (١)

ولا شبهة فى أنّ هذا الاستطراد ضرورىّ فى هذا الموطن . فانّ كلمة « هيدونيّة » سوف تتكرّر فى سياق هذا البحث ، ولا بدّ من أن يقف الباحث على اشتقاقها ومدلولها ؛ ليعلم بأنّها قد تستعمل حينا باعتبارها مذهبا ، وحينا آخر باعتبارها اصطلاحا مرادفا لاصطلاح اللذّة .

تصنيف الهيدونية

ويمكن تقسيم هذه النظريّة ، كما أنّها قسّمت بالفعل ؛ إلى ثلاث صور مختلفة هى :

(١) الهيدونيّة المنطقيّة — وهى نظريّة تقول بأنّ كل انسان انمّا يعمل دائما وعلى صورة قياسيّة مطردة ؛ ونصب عينيه الحصول على اللذّة .

(٢) الهيدونيّة الأخلاقية — وهى النظريّة التى تؤيّد الوجهة المنطقيّة ؛ وتقضى بأنّ من حقّ الانسان ، طبيعة وعقلا ؛ أن يعمل للحصول على اللذّة ، وأن الواجب على كل فرد ينحصر فى العمل للحصول على أكبر قسط من اللذة ، أو من رجحان اللذة على الألم ، سواء ألنفسه أم لغيره من بنى الانسان عامة .

(٣) الهيدونيّة النفسيّة — من الممكن أن تكون هيدونيّا من وجهة نفسّية صرفة ، من غير أن تعتنق الهيدونيّة باعتبارها قاعدة . والحق فى الظاهر مع الذين يقولون بأنّ الهيدونيّة النفسيّة كاملة ، غير محوّرة ولا ملطّفة ، لا تترك معها مجالا لأى وازع أخلاقى آخر . فما دام كلّ انسان يعمل للحصول على أكبر قسط من اللذّة الشخصية ؛ فانّ ذلك وحده لا يترك مجالا لأن تقول له : إنّ واجبك يحتم عليك

---

(١) المعجم الانسيكلوبيدى ص ١٥٥ ج ٤

أن تفعل ما أنت فاعل . وترى من جهة أخرى أنّ الهيدونيّة الأخلاقيّة ، يمكن أن يعتنقها أشخاص لا يؤمنون بالهيدونيّة النفسيّة التي يرفض الباحثون فى الآداب ، عليّ القواعد الهيدونيّة ؛ قبولها . واذا قبلوها فانمّا يقبلونها مسيّجة بكثير من التحـفّظات ، ضيّقة الحدود (١) .

ماهى الاودومونية

(٢) ماهى الأودومونيّة ؟

الأودومونيّة — Eudomonism — مذهب فلسفى قائل بأن أفضل الأعمال ؛ ما آل الى سعادة الغير . أو المبدأ الذى يرمى الى ترقية الغير وإسعاده . وفى القاموس الأنسيكلوبيدى (ص ٣٩٢ ج ٣) أنه مذهب فلسفى يحصر فعل الخير فى العمل على سعادة الانسانيّة . ومن تعاليمه أن أسمى الأعمال الفاضلة ، التى يمكن لفرد أن يأتى بها ؛ هو أنه يسعد الغير .

الذاتية او الانانية

(٣) ماهى الذّاتيّة أو الأنانيّة . ؟

الذّاتيّة أو الأنانيّة — Egoism — اغراق أو شهوة جامحة فى حب الذات ، أو مغالاة فى تقديرها . ومنها الاعتياد على نسبة كل شىء إلى الذات أو « أنا » ، وقياس كل القيم من ناحية صلتها بالنفع الذاتى (٢) .

سعادة الذات

(٤) ماهى سعادة الذات ؟

إنّ سعادة الذّات — Egoistic Eudomonism — مذهب له كثير من الألوان ، على مقتضى طبيعة الغرض الذى يسعى الفرد فى سبيل الحصول عليه . فهى فى أبسط صورها عبـــارة عن مباشرة

---

(١) موسوعة الدين والآداب ,مادة - Hedonismn - (فلسفة) ص ١٥٥ ج ٤

(٢) عن المعجم الانسيكلوبيدى ج ٣ ص ٢٦٩ .

المحسوسات أو اللذائذ الجسميّة ، التى قد تسمو الفكرة فيها بحيث تعتبر « الخير الأسمى » . وهذه هى نظريّة الهيدونيين التى يعتبر أرسطبس أعظم مروّجيها فى العصور القديمة .

ولقد جدّدت هذه النظرية فى العصور الحديثة فصبغت بألوان أخرى ، منها اللون الذى صبغها به « لامِتْرى » — Lamettrie — فأفسد ما كان فيها من نزعة طبيعيّة ، وحوّرها إلى صورة ممسوخة من الفسق ، لا يمكن أن يُتَجاوزَ عمّا فيها من النقائص ، إلا إذا اعتبرناها بمثابة ركْسٍ عقلى ، وُجّه إلى مذهب النسك . وهى نظريّة لا تقلّ من حيث البعد عن الطبيعة الانسانيّة ، عن الصورة التى صبغ بها لامترى نظريّة اللذّة .

المتعة العقلية

وبجانب اللذّة الحسّية ، بل وفى موضعها ، حلّت نظرية المتعة العقلية — Mental Enjoyment — أى الاستمتاع بالعلم والفنّ والصداقة ، وكلّ مايجرى هذا المجرى من منازع الحياة السامية . وكان أبيقُور أول روّاد هذه النزعة الفلسفيّة من الأقدمين . ولقد مزج أبيقور ورجال مدرسته بين العنصرين ، عنصر اللذّة الحسّية ، وعنصر المتعة العقليّة . على أنّ العنصر الثانى يرجح الأوّل عندهم منزلة (١).

تعاقب هذه الصور وسببه

ولعلّ السبب فى تعاقب الصور التى صوّرت بها التعاليم السقراطية ، راجع الى ماقال به « تِرْنَر » إذ قضى بأنّ المذاهب السقراطيّة قد نشأ بعضها بجانب بعض ، من غير أن تثبت بنوّتها لأب واحد ؛ وأنّها جميعها كانت مستقلة استقلالا نسبيّا ، على الرغم من أنّ كلاّ منها كان له صلة بناحية معيّنة من نواحي التعاليم السقراطية ؛ وقيام كلّ منها على ناحية بعينها من نواحى التعاليم

(١) فندلبند — Windelband — فى كتابه «مقدمة الفلسفة» - ص ٢٢٨-٢٢٩

السقراطيّة ، يثبت أنها جميعا كانت ناقصة . لأنها قامت على فهم غير كامل للروح التى ذاعت فى فلسفة سقراط . غير أنّ هذا لم يمنع من أن تترك هذه المذاهب أثرها العميق فى الحيـاة الانسانيّة ، وأقرب مثل على هذا مذهب المدرسة الميغـارية فى الصور اللاجسميّة — Bodiless Forms — وتأثيره فى أفلاطون عنـــد قوله بنظريّة الفكرات — Theory of Ideas .

محور فلسفة أرسطبس الأخلاقية :

اللذة الحسية عنصر السعادة

العنصر المكوّن للسعـادة عنـد أرسطبس ، هو الحصول على « اللذّة الحسيّة » ؛ على أن تكون السعادة تصوّرا يتوسّـط بين السعادة كما نفهمها ، وبين « الخير الأسمى » ـ The Highest Good ـ فالأطفال والحيوانات ، يكدّون ، بقاسر فطرىّ ، ليحصلوا على اللذّة ، كما يجاهدون ليتّقوا الألم . وفى هذه الظاهرة تتجلّى الحقيقة الجوهريّة التى لا تقبل الجدل ، ولا تتّسع للمناقشة ؛ والتى يجب أن تراعى فى كلّ محاولة يقصد بها وضع مجموعة من القواعد ، يسلك على مقتضاها الانسان فى حياته .

أصحاب اللذة فى العصر الحديث

لابدّ لنا إذا أردنا أن نتتبّع أسلوب التفكير الذى انتحـــاه أرسطبس وشيعته فى الفلسفة ، من أن نكبّ على درس النظريّات التى انتحلها أصحاب اللذّة ـ « الهيدونيّون » ـ فى العصر الحديث ، وطرق تأمّلهم الفلسفى فيها . فمن هذه السبيل وحدها ، نستطيع أن نفقه حقيقة تلك الفقرات الغامضة المبهمة المهزولة ، التى تكوّن ماوصل إلينا من فلسفة القورينيّين الأدبيّة ، وأن نجعل المذاهب الميّتة ، تنطق بلسان حىّ طليق

رأى درابر

أما الأستاذ «درابر» فيقول بأن السعادة عند أرسطبس ، تنحصر

فى تحصيل اللذّة ، وأن اللذّة والألم ، يكوّنان دستور الحياة الانسانية . وكان لا يعتقد بأن فى مستطاع الانسان أن يعرف شيئا معرفة تحقيق ؛ لأن الحواس قد تخدعه . غير أن الانسان بالرغم من عجزه عن أن يدرك الأشياء على حقيقتها ، فلا شك أن فيه قدرة على الادراك ومن هنا قام اعتقاد القورينيين بأن اللذة أسمى الغايات التى ننشدها فى الحياة(١) .

والواضح من هذا أن الأستاذ « درابر » إنما أقام رأيه هذا على قشور المذاهب ، دون لبابه . ولعلنا نستطيع ، بقليل من الصبر أن نستقرىء ممّا وصل الينا من مخلفات المذهب الهيدونى ، شيئا يجعل فهمنا لحقيقة المذهب ، أقربَ إلى الواقع .

رأى ترنر

ويقول الأستاذ « ترنر » إن مبدأ الهيدونيّة الأساسى ، ينحصر فى أنّ اللذّة وحدها ، هى العنصر الذى يكوّن سعادة الانسان . ولقد اتّبع القورينيّون فى تدليلهم على هذا ، نمط « بُرُوطاغُوراس » فقالوا : — « إنّ كلّ مايظهر أنه حقّ ، يجب أن نعتقد بأنه حقّ ، وأننا لانستطيع أن ندرك إلا المشاعر والآثار التى تولدها الأشياء فينا . أمّا الأشياء ذاتها فلا نعرف منها شيئا . والنتائج التى تترتّب على هذا بسيطة . فانّ استحداث مشاعر بعينها ، هو كلّ مافى مقدورنا أن ننتج بالعمل — Action — وعلى هذا يترتّب القول بأنّ كلّ ما يُحْدِثُ فينا أسمى المشاعر الملذّة يكون خَيْراً (٢) .

وهنا يحق لنا أن نتساءل : هل المشاعر الملذّة واحدة عند كلّ الناس ، وفى كلّ الظروف ؟ وهل ما يكون ملذّاً فى ساعة بعينها ، يكون ملذّاً فى أخرى ؟ ومن هنا يكون تطبيق هذه النظريّة راجعاً إلى الاستعداد

---

(١) تطور أوربا العقلى ج ١ ص ١١٤

(٢) ترنر : تاريخ الفلسفة ص٩٣ و ٩٨ .

الطبيعى الذى يختص به كل فرد ، أوحكم العادة الموصلة التى يعكف عليها الانسان . وبهذا يكون إدراك السعادة نسبيًّا صرفا .

لهذا يعتقد أرسطبس أن اللذّة المطلقة هى الخير الأوحد . وأنّا انما نرغب فى المعرفة والثقافة ، حتى وفى الفضيلة ، باعتبارها وسائط (لا غايات) نصل من طريقها إلى اللذة . أما فائدة الفضيلة ، فتنحصر فى أنّها تقمعنا عن الافراط فى الانفعال ، الذى هو شهوة . ولما كانت الشهوة « عنيفة » كيفما كانت ، فهى إذاً مؤلمة ؛ وعلى هذا يجب أن نتنكبها (١)

تجدد الهيدونية فى العصر الحديث

بعث الهيدونية

تجدّد المذهب الهيدونى فى العصر الحديث ، خلال القرن السابع عشر ، وبعده . والضرورة تقضى علينا أن نلمع الماعا إلى بعض أعلام المدرسة الحديثة ، وأن نشير إلى مبادئهم الأساسية ، استكمالا لمناحى البحث من ناحية ، ولأنّنا سوف نشير فى سياق الكلام اليهم عند الحاجة .

هبز

قال « هُبز » — Hobbes بان اللذة هى الرغبة . فكان على مايظهر أول من جمع فى النظر بين القول بأنه لا يوجد من خير بعيد عن اللذة ، وبين المنزع النفسىّ الذى يوحى بأن كل الناس انما ينشدون اللذة .

لوك

وعقّب عليه « لوك » Locke — فبينما تراه يدافع عن الهيدونية النفسيّة ، إذا به يرفض الهيدونية كنهج أخلاقى . ووضع مثله الأخلاقى الأعلا على أساس الطاعة لأوامر الله ونواهيه . وهى طاعة تنظر فى أول ما تنظر إليه ، إلى « السعادة الكاملة » أو « الشقاء الكامل » الذى يناله الانسان فى الحياة الأخرى ، تبعا لسلوكه فى هذه الحياة .

فلسفة بالى

أما « بالى » — Paley — فكتب بعد مئة سنة من « لوك » ،

(١) ترنر — تاريخ الفلسفة — ص ٩٣ ، ٩٨

فجـــدد القول بنفس مذهبه، وصبّه فى كلمات أقل تعرضا للجدل والمناقشة من كلمات « لوك » . فقـال — إن اللذة الشخصية هى التى تحركنا ، ولـكن إرادة الله تحكمنا »

فلسفة الانانية

وفى القرن الثامن عشر كان الاعتراض الوحيد ضدّ فلسفة «الأنانية» Selfish Philosophy ـ قائما على مذهب شفتزبري ـ Shaftesbury — وهتشنسون — Hutchinson وهيوم — Huame الذين قالوا بقوّة العاطفة فى استحداث اللذة ، وزادوا الى هذا أنّ العاطفة هى الطريق الطبيعى للذّة

ظاهرة

ومن الظاهرات العجيبة فى تاريخ المذاهب ،أن تتكرّر مظاهرها مع اختلاف حقائقها . فقد قيل بحقّ ان السبب فى اختلاف أوجه النظر بين المذاهب السقراطيّة ، إنمـــا يعود كما قدمنا ، إلى أن سقراطالم يحدّد « الخير » فادرك أهل كل مذهب من معنى الخير الذى تركه سقراط غير محدّد ، صورة قام عليها مذهب جديد من بعده . وكذلك أرسطبس فانه لم يستطع أن يحدد اللذة ، تحديدا ينجيها من إجمال سقراط لمعنى « الخير » ومن هنا كان السبب فى اختلاف أوجه النظر فى العصر الحـديث ، وقيام مذاهب جديدة ، تدعى كل منهـا الأمانة الكاملة للمذهب « الهيدونى » كما كان يدعى كل من أصحاب المذاهب السقراطية ، الامانة الكاملة لمذهب سقراط

تدرج

ومن الواجب ألا نغفـل ذكر أنّـه منـــذ عهـد أفلاطون وأرسطوطاليس ، قام بجانب الفكرة فى اللذة — Pleasure — على أنها غرض ينشد ، فكرة المنفعـة — Utility — على أنهـا الغرض الأسمى . وقد اعتنقها كثير من فلاسفة الانجليز ، وعلى رأسهم بنتـام ومل . وسوف نعود الى الكلام فى هذا المبحث ، كلّـما اضطررنا إلى الالماع إلى طرف منه .

أرسطبس وجرمى بنتام :

ارسطبس وبنتام

إذا وجب أن يُتّخذ تحصيل اللذّة ، والسعي وراءها ، أساساً تقوم من فوقه كلّ القواعد الضرورية التي تخضع لها الحياة الانسانيّة ، كان علينا أن نميّز بين أشياء حتم أرسطبس ضرورة العناية بالتمييز بينهما ، كما فعل من بعد « جِرِمى بِنْتَام » الفيلسوف الانجليزى المعروف . هذا الشيء هو الاعتقاد بأنّ « اللذّة » يجب أن تؤخذ دائماً ، وحيثما كانت ، وفى أيّة صورة كانت ، على أنّها « خير » ؛ وأنّ الصورة التي تلجئنا ، فى أكثر الحالات ، أن نتنكّب طريق « اللذّة » ، يعضدها دائماً تفكير عقلى هادئ .

اللذة خير

الشعور باللذة وظروفه

هذا القول إجمالا ، يسوقنا إلى وجوب التفريق بين الشعور باللذّة ، وبين الظروف التي تحدث اللذّة ، أو تصحبها ، أو النتائج التي تترتّب عليها ؛ وأنّ الخلط بين هذين الأمرين — أى بين الشعور باللذّة وبين نتائجها وبواعثها — يجب الاحتراز منه بكل وسيلة .

اللذة خير دائما

على أنّ أرِسْطِبُّس ـ وقد جاراه بِنْتَام فى هذا إلى نهاية الشوط ـ قد قضى بأنّه حتى فى حالة عدم الاحتراز من الخلط بين الشعور باللذّة وبين بواعثها ، فانّ اللذّة تنتج خيرا دائما ، بصرف النظر عن الحالة التي تحصل فيها اللذّة وأسبابها ونتائجها . وقد يكون للأسباب التي تنتج « اللذّة » أو النتائج التي تترتّب على تحصيل اللذّة نهايات باعثة على أشد الألم . بيد أنّك إذا وازنت بين اللذّة والألم الناتج عن تحصيلها ، ألفيت أنّ كفّة اللذّة ترجح دائما .

التحرر من الالم هو السلوك الطبيعى

إذن فالسلوك الواجب ، ينحصر فى الاحتراز من الاسترسال مع بواعث الألم ، والتحرّر منها جهد المستطاع . وقد نجد فى حالات أخرى أن أعمالا تصحبها مشاعر مؤلمة تكون هى الوسائل الوحيدة

للحصول على مشاعر مُلذّة . وهذا الثمن — أى الألم — الذى نبذله فى سبيل الحصول على اللذة ، يدفعنا إليه « هسٌ خفىّ » لا يجب أن نتوجس منه خيفة ، أو نشعر منه بوجل ، ما دام غرضنا الحصول على لذة ترجح الألم .

هاتف خفى

طبيعة الحياة باعتباره فنا

وعلى هذا يصبح « فنّ الحياة » عبارة عن ضرب من الأقيسة والاستنتاجات الهادئة ، على الصورة التى استنتجها أفلاطون فى آخر كتابه « بروطاغوراس Protagoros » وهى صورة حقة ، تقوم على فلسفة سقراط ، ولكن أفلاطون لم يؤمن بما استنتج من فلسفة أستاذه ، إيمانا صريحا كاملا

ارسطبس والكلبيون : —

نشوء المذاهب أفعال عكسية

فى المدارس التى تكونت بعد سقراط ، والتى ادعت كل منها أنها تقوم على مذهبه ، أو بالأحرى على ناحية بعينها من نواحى مذهبه ، نزعة من أعجب النّزعات العقلية . فقد يخيل اليك وأنت تتصفح تاريخ هذه المذاهب ، إذا كنت ممّن يجلدون على التأمّل ، انها عبارة عن جملة أفعال « عكسية » أخذت تتوالى سراعا وتتطوّر دراكا . فيظهر أول ما يظهر « الميغاريّون » وعلى رأسهم « إقليدس » فيدرسه أرسطبس ثمّ يظهر « أنطستنيز » ويكوّن مذهب الكلبيين ، فيدعو للرجوع إلى الطبيعة ، فيعقب عليه أرسطبس ويقول باللذّة الراهنة ، فيكون مذهبه بمثابة فعل عكسىّ يخفّف من حدة المذهب الكلبىّ . ولا تلبث غير بعيد حتى تجد أبيقور يدعو إلى الناحية السلبية من اللذّة : فيقول إن الخير الأسمى ليس فى اللذّة ، بل فى التحرّر من الالم ؛ وأنّ اللذة العقليّة ؛ هى اسمى اللذّات جميعا . ثمّ يأتى افلاطون ، فيقول بانّ الخير الأسمى ؛ أى السعادة ، انمّا ينحصر فى « التّبصّر » ثمّ تقع فى خاتمة المطاف على المعلّم الأولّ ،

ارسطوطاليس ، الذى يقول بانّ الخير الأعلا الذى يجدر بالانسان أن ينْشده ، هو فاعلية النفس ، على أن تكون هذه الفاعليّة ، مقودة بالفضيلة ، فاذا تعددت الفضائل وجب أن تتبع الفاعلية أرفع هذه الفضائل . فكأنّك تقرأ فى تدرّج الفكرة فى هذه المدارس تاريخ علم الأخلاق فى مختلف أوضاعه.

واذًا نقول إنّ أرسطبس ومذهبه وأتباعه كانوا بمثابة فعل عكسىّ ، ظهر ليكسر من حدّة مذهب الكلبيين ، كما يتدخّل الضمير فى الفعل النفسىّ ، فيحدث فيه أثرا عاكسا ، أو كما تحاول الارادة أن تقمع شهوة من الشهوات ، بشهوة أخرى . وهذا يحملنا على أن نعرّف القارىء بمن هم الكلبيّون ؟

من هم الكلبيون

هم اصحاب مذهب فلسفى فى الأخلاق أتباعهم قليلو العدد ، ولكنّهم كانوا ذوى أثر عظيم فى الفلسفة القديمة . أمّا اسم المذهب فيقال بأنّه مشتقّ من اسم بناء فى اثينا كان يدعى « القونوسرغُس » - Cynosargus - وبين جدرانه نشأ المذهب . أو من الكلمة اليونانية لاسم الكلب - Canis - وهى اشارة سخرية الى ما انتحل رجال المذهب من صفات الخشونة والخروج على العرف . أمّا « القونوسَرْغس » تعيينا ، فقاعة كبيرة كانت تدعى قاعة الهَجائِن - Ths Hall of The Bastards

لماذا اتخذوا الكلب شعاراً

ومهما يكن من أمر هذا الاشتقاق ، والتساؤل أصحيح هو أم غير صحيح ؛ فان الكلبين قد اتّفقوا على أن يتخذوا الكلب شعارا ورمزا (١) . ولعلّ لهم فى ذلك مرمى بعيدا . فالبقرة كانت معبود المصريين ، وهى لا تزال مقدّسة فى الهند . ولعل تقديسها فى الهند ذو صلة فكريّة بعبادتها فى مصر . فى الهند يعتقدون أنّها عماد الزراعة ، وصورة مجسّمة للطاعة ، والخضوع والقيام بالواجب . ولهذا

---

(١) ديوجنيس لايرتيوس .

قدّسوها منذ أقدم الأزمان ، وتلاحقت الأجيال على هذه العقيدة.

والكلب من أقدم الحيوانات الأليفة التى عاشرت الانسان منذ فجر التاريخ ، وعاونته فى الحراسة والصيد ، ومقاومة الوحوش الضارية. فكان الكلب أكبر معوان للانسان فى حالاته البُدائيّة ليضرب بقدمه فى معارج المدنيّة . وفيه فوق ذلك صفة أنّه « طبيعى » لم يتمدين ، كالانسان . وفيه أنه يكتفى حاجاته بنفسه، وفيه أنه أمين وَفِيٌّ مسالم متحرّر من كثير من الدنايا الخلقيّة . فلا يبعد مطلقا أن تكون اعتبارات كهذه ، هى التى حملت الكلبيين على أن يتّخذوا الكلب شعارا لهم . وإذا صحّ هذا كان الكلبيّون أفطن من المصريين والهنود على السواء ، وأقرب إلى الحكمة .

التصور الشائع فيهم

ومن التصوّر الشائع فى خصائص هذا المذهب الفلسفى ، يستمدّ المعنى المدرك ، من اسم الكلبين ، وهو معنى يتضمنّ الشكّ الشديد المشوب بالاحتقار فى كفاية الميول البشرّية لحبّ الخير ، والنظر إلى شعور الاستعلاء والكبرياء ، نظرة احتقار شديد .

مشهورو أصحاب المذهب

ومن مشهورى أصحاب هذا المذهب « أنطِسْتِنِيز » مؤسسه ، وإقراطس — Crates — وديوجينيس — Diogenes — وديمطريوس — Demetrius — والكلّ مجمعون على اتّباع وجهة اتّخذوها أساسا لفلسفتهم ، وهى « الرجوع إلى الطبيعة » .

السبب فى توجيه النقد إليهم

ولا عجب إذا وجّه نقد لاذع إلى روّاد هذا المذهب عند أوّل قيامهم ببثّ تعاليمهم ، فضلا عن السخرية منهم ، والاستهزاء بهم . على أنّ ما وجّه إليهم من نقد وسخرية ، كان على غير حقّ ، فى الغالب. أمّا أساس فلسفتهم فيقوم على « نكران العُرْف » ، ويقصد به العادات المرعيّة للجمعيّة . وإنه لمن المستحيل أن يعود الانسان إلى الطبيعة فى جمعيّة درجت على « عُرْف » استجمعت عناصره بطريقة اجماعيّة منظّمة ، وشاركت هــذه العناصر الجمعيّة فى نشوئها

وتطوّرها ، حتى أعتقت معها ، فكسبت مع الزمان احتراما ، ولبست مع القرون ثوبا من القداسة ، من غير أن يصطدم بما غرس فى نفوس أهل الجمعيّة من الاحساسات الرّسيسة .

زعم فيه بعد عن الانصاف

وممّا هو بعيد عن الانصاف أن نعتبر أنّ ما ظهر به بعض فلاسفة هذا المذهب ، من الخروج على المألوف والعرف ، كان من خصائص كلّ الفلاسفة الذين انتسبوا إليه . أو أن نتّخذ هذا وسيلة إلى النّيل من الناحية التى انتحاها أهل المذهب فى التفكير . والدليل على هذا أنّ مبادئهم كان لها خطر عظيم فى رومية ، خلال القرنين الأوّل والثالث من الميلاد .

وكان لديمطريوس وديموناز — Demonaze — شأن نوّه به سنيكة — Seneca — ولوقيان — Lucian — على الأخصّ . ولا شبهة فى أنّ رومية فى ذلك العهد ، كانت تقدّس العرف ولا تستهين بالتقاليد . وإذاً يكون انحراف بعض رجال المذهب وتطرفهم ، ظاهرة ليست من أصوله فى شىء ، بل هى نزعة فرديّة نمّاها بعض رجاله ، تطرّفا فى تطبيق بعض المبادىء

فرق بين أبيقور وارسطبس : —

أثر المذهب الابيقورى

ممّا يدلّ أوضح دلالة على الأثر الذى خلفه المذهب القورينى فى عالم الفكر ، وامتداد أثره فيه ، أنّ تأثير المذهب الأبيقوريّ على الفكرة « المحافظة » ، ظلّ قائما خلال أجيال عديدة ، حتى لقد ظهر أثره فى الحياة العقليّة ، التى كانت تتّجه نحو الجمود فى العالم الاغريقى . ومن المعلوم أن المذهب الأبيقوريّ ، ليس إلاّ صورة محوّرة من المذهب القورينى .

اندماج مذهبى أبيقور وارسطبس

فى العصر الذى ظهر فيه متأخّرو القورينيين ، كان أبيقور

يضع أساس صورة جديدة من المذهب ، أكثر رصانة وأبعد غورا من الصورة التي تطوّر اليها المذهب في أخريات أيّامه . حتى أنّك لا تسمع ، بعد القرن الثالث بعد الميلاد ، شيئا عن المذهب القوريني منفصلا عن المذهب الأبيقوريّ(١) .

ميراث ابيقور عند سقراط

أمّا الأثر الذي ظهر في المذهب الأبيقوريّ ، موروثا عن المذاهب السقراطية ، التي تقدّمت نشوء هذا المذهب ، فيرجع إلى الكلبيين والقورينيين معا . فهما مذهبان تحرّرا من كلّ الأديان ، ومن كلّ السوابق التقليدية التي اصطلحت عليها الجمعيّة الانسانيّة ، وابتعدا عن التسليم بالمعتقدات العامة اعتباطا . لذلك تجد أنّ « أنطثنيز » مؤسّس المدرسة الكلبيّة (٤٠٠ ق. م.) إن كان من تلاميذ سقراط ، فأنه كان من المنكرين لعقيدة التكثير ، ومن النابذين لفكرة « الأنثروبومورفية » — Anthropomorphism — أي « التشبيه » كما ترجمها العرب واصطلحوا عليها ؛ ويقصد بها فكرة تزويد الله بالخصائص الانسانيّة (٢) .

مجمل مذهب ابيقور

أمّا مذهب أبيقور الأخلاقي في مجمله ، فليس إلاّ تحويرا في المذهب القوريني . لهذا نجد أنّ أبيقور عند ما أراد أن يعرّف « اللذّة » ، لم يعرّفها كما عرّفها أرسطبس بأنّها حركة لطيفة ، بل رجع إلى الصورة السلبيّة من اللذّة ، فقال بأنّ اللذّة هي التحرّر من الألم . غير أنّه مع هذا لم ينكر ناحية اللذّة الايجابيّة . ولكنّه جزم بأنّ الناحية السّلبيّة وقصد بها راحة العقل ، أساسيّة في الأخلاق . في حين أنّ « الحركة اللطيفة » ، التي تتكوّن منها اللذّة الايجابيّة ، أمر ثانويّ يأتي عفوا (٣) . فالرغبة غير المكتفية ألم .

---

(١) موسوعة الدين والآداب ج ٤ ص ٣٨٣ ؛
(٢) الاستاذ روبرتسون في كتابه تاريخ حرية الفكر ص ١٨٣ ج ١ ؛
(٣) ديوجنيس لايرتيوس ج ١٠ ص ١٣٦ ؛

والألم يحطّم هدوء العقل . ولهذا السبب وحده ، يجب أن نقنع رغباتنا . ومن هذه الطريق تصبح اللذّة الايجابيّة جزءً من الخير الأسمى .

فروق بين الابيقورية والقورينية.

على أنّ الفروق بين الأبيقوريّة والقورينيّة ، إنّما تكون أظهر وأجلى ، فى نظريّة أبيقور التى قال فيها « بدرجات اللذّة » . فعنده أنّ أسمى اللذّات ، هى اللذّة العقليّة ؛ أى المعرفة والذكاء وغيرهما من الأشياء التى تحرّر النفس من الحقد والخوف ، وتساعد على هدوء العقل والبال . لهذا يجب على الرجل العاقل أى (الحكيم) ، أن لايجعل أمله فى السعادة محصورا فى لذائذ الحسّ ، بل ينبغى له أن يتسامى ، ليصل إلى أفق اللذّة العقليّة .

تناقض عند ابيقور

وهنا نجد أنّ أبيقور لم يستطع أن يسلم من التناقض . فانّه لم يتسنّ له أن يفرّق منطقيّا بين الحسّ والعقل . غير أنّ « ديُوجينيس لاَيرْتيُوس » (ص ٦ ج ١٠) قد نقل عن أبيقور قولا يدلّ على أنّه كان يعتقد بأنّه لايوجد خير منفصل عن الحواس ؛ فى حين أنّ « فلوطرخوس » — Plutarch — وغيره من الكتاب ، ينقلون عن « مطروذورس » (١) — Metrodorus — قول أبيقور — إنّ كلّ شيء ، لابدّ من أن يكون ذا علاقة بالمَعِدَة . (٢)

---

(١) مطروذورس — Metrodorus — مسقط رأسه خيوس — Chios — وكان أحد أركان المذهب الذرى — أى مذهب القائلين بالذرات — ويحتمل كثيراً أنه كان من تلاميذ ديمقر يطس نفسه ؛ فاعتنق مذهبه فى الذرات والخواء وتعدد العوالم ؛ ولكنه قال ان النجوم تتكون بين يوم وآخر من رطوبة الهواء وتأثره بحرارة الشمس . أما ميله إلى الشك ، والبرهان عليه ، فعبارة نقلها قيقرون فى كتابه «الاكاديميون» (ج ٢ ص ٢٣) إذ يقول . «اننا لانعرف شيئا ؛ بل اننا لانعرف ان كنا نعرف أو لا نعرف » . وقوله : ان الانسان انما يدرك من الأشياء ظواهرها كما تلوح له .

(٢) ترنر : تاريخ الفلسفة ص ١٨٠ — ١٨٢

إجمال — وقد انحصر وجه الخلاف بين القورينيين وأبيقور إجمالا ، فى أنّ أبيقور ، على الرغم من أنّه علّم أنّ اللذّة ليست أسمى الخير لا غير ، بل إنها الخير الوحيد للآلهة والناس ، فانّه خالف القورينيين فيما يلى :

(١) أنّ لذّة العقل والصداقة والمخالطة أسمى من اللذائذ البدنيّة .

(٢) أنّ اللذّة الكاملة ، أو بالأحرى أسمى الحالات المرغوب فيها ، حالة يتحرّر فيها الانسان من الألم والهمّ .

على أنّ هذه الصورة السلبيّة من اللذّة ؛ أو بالأحرى « تصوّر اللذّة السلبى » بالرغم من أنّ اتباع أبيقور لم يجاولوا مطلقا أن ينتقصوه ؛ فانّه لم يوضع موضع التطبيق العملىّ باعتباره مثلا أعلا للسلوك يحتذيه أتباع المذهب (١)

وكان هـذا أكبر ما وجّه إلى المذهب الأبيقورى من نقد الناقدين .

ابيقور وشروح فى فلسفة ارسطبس

هل للمذهب مبررات — ما هى المبرّرات المنطقيّة ، التى يقوم عليها مذهب أرسطبس ؟ هذا سؤال يحتاج ، فى الجواب عليه ، إلى شروح يجب ان نمضى فيها قليلا ، قبل أن نعمد إلى الكلام فى تطبيق المذهب عمليّا .

اللذة ليست مجرد تحرر من الألم — انّ اللذّة التى يجدر بأن يسعى الانسان لها ، لم تكن لدى أرسطبس ، كما كانت من بعده عند أبيقور ، مجرّد التحرّر من الألم . بل إنّ أرسطبس كان بعيدا عن أن يضع اللذّات الجامحة ، أو اللذّات التى يباشرها الانسان إرضاء لشهوة ثائرة ، فى المكانة الأولى من الخطر . على أنّ اصطلاح « اللذّة » لم يؤدّ عند أرسطبس أدنى

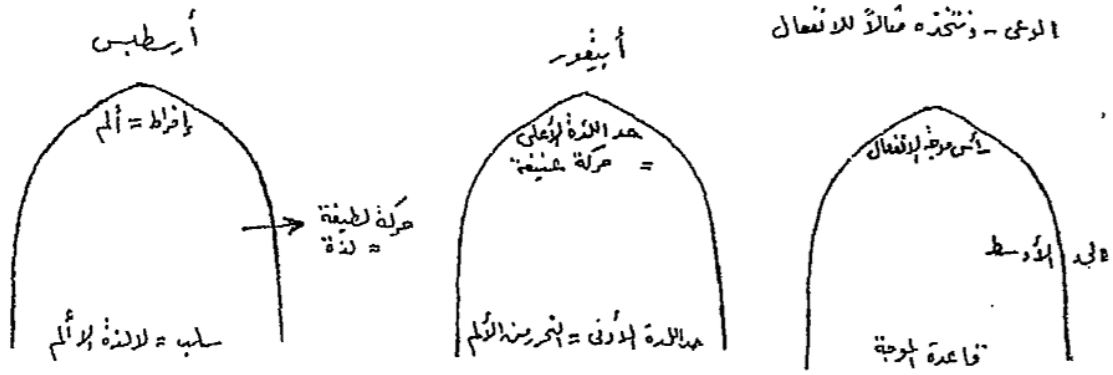
(١) موسوعة الدين والآداب ج ٦ ص ٥٦٧

درجات اللذة

ما تصل اليه الانفعالات عند أبيقور ، كما ذهب البعض ، بل عبّر عنده عن حدّ ليس بالأدنى ، ولا بالأعلى فى قياس الانفعالات من طريق إيجابىّ صرف . ذلك بأنه اعتبر أنّ مجرّد التحرّر من الألم ومن اللذّة معا ، حالة سلبيّة ، لا إلى هذه ، ولا إلى تلك .

موجة الوعى ودرجات اللذة

أمّا الشرح الذى نلجأ اليه فى توضيح هذه النظريّة ، فيجب أن نرجع فيه إلى نظريّة نفسية تعرف عند علماء النفس بنظريّة الوعى — Theory of Consciousness — فانّهم يمثّلون للوعى بموجة تبدأ من القاعدة ، ثمّ ترتفع منتهية عند القمّة ، ومن ثم تعود هابطة إلى مستوى القاعدة ؛ ومثلها فى العقل الباطن كمثل موجة الماء تماما . فاذا أردنا أن نمثّل لنظريّة أرسطبس فى قياس اللذّة ، وجب علينا أن نعود الى هذه النظريّة ، وأن نمثّل بالشكل الذى يمثّل به النفسيّون للوعى ، ونتّخذه سبيلا لشرح درجات اللذّة فى هذا المذهب . واليك البيان .



ولا شك فى أنّ فهم هذا ضرورىّ لاستيعاب العناصر التى يتكوّن منها مذهب أرسطبس .

تلخيص إردمان

ولقد لخّص الأستاذ « إردمان » هذه النظريّة فى كتابه تاريخ الفلسفة ، تلخيصا آثرنا نقله هنا . فقال بأنّ النتيجة التى تترتّب على

القول بأنّ كلّ « المعرفة » إدراك بالحس ـ Sense Perception وان كل ادراك بالحسّ ، انّما « ندرك » به كيف أثّر فينا ذلك الادراك ، تَحْصِرُ «معرفتنا» فى الوقوف على حالات « الوعى » أو « الشعور » — Cousciousness — . الكائن فى تضاعيفنا . وعلى هذا يكون إدراك حالات الوعى النفسىّ وأسبابها ، كلّ ما فى مذهب أرسطبس من علاقة بالطبيعة .

وكلّ حالات الوعى أو الشُّعُور انّما ترجع إلى ثلاث صور . فامّا عنف ، وامّا اعتدال ، وامّا لا حركة البتّة . والصورتان الأولى والثالثة ، تضادان الثانية . ومثال ذلك حالتا الألم والجمود ؛ وتضادهما مع اللذّة .

فأيّة حالة من حالات هذا الوعى يجب علينا أن ننشد ، وأيّها يجب أن نتنكّب ؟ ولقد نجد الجواب على هذا السؤال صريحا فى القسم الأدبى من مذهب أرسطبس . فانّه قضى « للذّة » التى قال بأنّها « الخير » الصرف الذى ينشده الانسان .

اللذة حركة لطيفة

وعلى الرغم من هذا ، فليس فى مستطاعنا ، بحال من الأحوال ، أن نكتنه الأسلوب الأمثل الذى اتّبعه أرسطبس فى تحديد اللذّة وتعريفها . وجلّ ما نعرف أنّه نظر فى اللذّة على أنّها حركة لطيفة Gentle Motion — تقتحم طريقها إلى الشعور أو الوعى — Consciousness

شروح

على أنّنا لانعدم الشروح . ففى موسوعة الدين والآداب (ج ٤ ص ٣٨٣) نقع على شرح جاء فيه :

إن « الحركة اللطيفة » التى عناها القورينيّون ، ووضعوا بها حدّا للذّة المرغوب فيها ، لاتخرج عن أنّها حركة « مّا » ، ولكنّها

حركة البحر الهادىء ، الذى لا ينبغى أن ننبه فيها مايجعلها عاصفة . على أنّ الظروف قد تحول بين الرجل العاقل ، وبين بلوغ هذا الغرض دائما . ذلك فى حين أن الرجل العاقل (الحكيم) يكون أقدر من غيره على معالجة هذه الحالة ، بحيث ينال من لذائذها ، ويتّقى من عواصفها ، أكثر من أى شخص آخر .

ولقد عُرِفَ أن أرسطيس كان قادرا على أن يستعلى بسهولة على كلّ الظروف ، مهما كانت طبيعتها ، أسعيدة أم شقيّة ، نعيمة أم بائسة . وللشاعر « هوراس » بيت من الشعر يقول فيه :

« سعيد فى الحاضر ، ولكنّه يتطلّع إلى أشياء أعظم ، وحالات أسعد » .

وهذا أقوم ماتوصف به الفلسفة القورينيّة فى أسمى مراتبها .

كيف ندرك الحركة اللطيفة

ويدرك الانسان هذه الحركة اللطيفة بقياسها على الحركات العنيفة ؛ تلك التى نصرف عليها اصطلاح « الألم » . ولا جرم أن أرسطبس لم يتبع فى أسلوبه هذا طريق « الملاحظة » ، يوجّهها إلى النواميس الطبيعيّة الصرفة . ذلك بأنّ الأطفال والحيوانات ، التى كثيرا ما أشار اليها فيما كتب ، تحاول الحصول على اللذّات المختَرّة ، كما تحاول الحصول على اللذّات الهادئة اللطيفة ؛ إن لم يكن ميلها إلى الأولى ، أشدّ منه إلى الثانية .

هل أثر فى حكم أرسطبس عنصر غريب .

ألا يصح أن تكون قِصَر فترات اللذّة الجامحة ، أو تخالط الألم واللذّة ، ذلك التخالط الذى يحدث دائما من إلحاح الحاجة والرغبات والشهوات ؛ أو أن يكون امتزاج العنصرين ، وملابسة بعضهما لبعض ، قد أثر جُمّاعُها فى حكمه الفلسفىّ وفى اختياره ؟

إنّ لدينا من الاعتبارات ماتؤيّد به هذا الاحتمال .

المفاضلة بين اللذات : —

سماحة فى التفكير ، وتعسف فى الحكم ، لا يتفقان

لست تجد من شيء بَعُد عن طريقة التفكير التى عكف عليها أرسطبس ، بقدر ما بَعُدَ عنها الاستبداد الذى يلازم الأحكام التى تمليها السلطة ، فى أيّما متّجه اتّجهت ، وفى أيّة صورة ظهرت . ولكن الحكم بأنّ « اللذّات اللطيفة » هى دون غيرها اللذّات المنشودة ، أمر ينابذ هذا الأسلوب . فانّ الحكم الفلسفىّ الذى يجعل ضربا من اللذة ، محدودا بحدود عقليّة ، لا بحدود طبيعيّة ، هو القدر الذى يجب أن تجرعه الطبيعة البشريّة ؛ أمر لا يتّفق مع الأسلوب الذى جرى عليه تفكير أرسطبس .

تفضيل اللذات اللطيفة

وانّما نفهم أسلوب أرسطبس فى اصداره هذا الحكم الشامل ، إذا عرفنا أنّ الطريقة التى جرى عليها تفكيره فى هذه الناحية ، إنّما هى طريقة « التفضيل » . فهو يفضّل « اللذّات اللطيفة » ويدعو إليها ، ويجعل الحصول عليها ، أساس السلوك فى فلسفته .

لهذا التفضيل قاعدة عقليه

وقد تقع على قاعدة عقلية يقيم عليها أرسطبس أساس تفضيله هذا . فقد عزى إليه قوله « إنّ لذّة مّا ، لا تختلف عن غيرها من اللذّات » . وهذه الفقرة على غموضها يمكن تفسيرها تفسيرا ينطبق مَعَ مرمى فلسفته ، والأسلوب الذى عكف عليه فى التعبير عنها .

شرح هذه القاعدة

ذلك بأنّه لا ينكر الفوارق الكمية Quantitative الكائنة بين ضروب اللذات ، من حيث المقدار والاستمرار ، أى طول مدتها ؛ والطّهر ، وهو عنده عدم تخالط اللذّات . أمّا الذى ينكره فالاعتراف بديئة بوجود فوارق كيفيّة — Qualitative — بين اللذّات المتفرّقة أو فوارق اعتباريّة من حيث القيمة .

حكم الالهام فاسد عقلا

فاذا فسّرنا هذه الفقرة هذا التفسير ، تبيّن لنا أنّها ليست بشيء ،

سوى اعتراض يوجّه إلى فكرة الذين يفوّقون ضربا من اللذّات بعينه على غيره ؛ أى يجعلونه فى المقدّمة ويخصّونه بالأولية ، من غير أن يدعّموا فكرتهم على أىّ أسلوب عقلىّ من أساليب التفكير ، بل يركنون فى ذلك إلى ما يسمّونه حكم الفطرة أو الالهام. وهو عند أرسطبس فاسد عقلا .

فيقروون يخطىء

وعلى الرغم من أنّ القورينيين قد عرّفوا اللذّة بأنّها حركة لطيفة — Gentle Motion — فانّ « فيقرون » قد تصوّر خطأ أنّهم قالوا بأنّ اللذّة هى الأحاسيس البدنيّة . وانّك لتدرك خطأ « فيقرون » إذا أنت رجعت إلى الوصف الذى حدّد به أرسطبس مذهبه فى اللذّة بقوله : إنّها تراوح بين الانفعال العقلى ، ومباشرة اللذّة الحسّية.

تحليل قيم

ولا شبهة مطلقا فى أنّ بحثنا هذا يكون ناقصا اذا لم نأت هنا على أمتع شرح سيكولوجى — نفسى — وقعت عليه للأستاذ « برت » — Brett — فى كتابه « تاريخ علم النفس » (ج ا ص ٦٢ و ٦٣ و١٨٩) حلّل فيه فكرة أرسطبس فى اللذّات قال.

ابتكار لارسطبس

« يجب علينا أن نعترف ، أوّل شىء ، بأنّ أرسطبس قد وقف على حقيقة سيكولوجيّة (نفسيّة) كثيرا ما أبهم أمرها . فقد رأى أن المشاعر مجردة ، ليس فيها القدرة على فصل ما هو أحسن ، ممّا هو أردأ ، أو ما هو أسمى ، ممّا هو أدنى . ولقد ساق هذا الرأى بلغة كانت طبيعيّة فى عصر كانت مباحث السيكولوجية (النفس) والأنثروبولوجية (الانسان) والروح والطبيعة ، لم يتميّز بعضها من بعض . فالمشاعر والادراكات كانت عنده عبارة عن حركات : إمّا لطيفة ؛ وإمّا عنيفة . وكذلك من ناحية النظر فى الشعور ، فهو إمّا ملذّ ، وإمّا مؤلم . واذن فاللذّة والألم ، يجب أن يتّخذا كتجربة أو

كصفة يوصف بها « الزمان » أو « الحاضر » خاصّة . أمّا الماضى والمستقبل ، فلا يجب أن يقام لهما أى وزن . أمّا موضع اللذّة ، أى الشىء الذى تصدر عنه اللذّة ، فليس هو عين الصفة التى تكوّن اللذّة . فكل لذّة « خير » ولو استمدّت من أشياء غير ذات قيمة أو كانت منابعها أفعال مكروهة . وكلّ ألم شرّ . وكلّ ما هنالك من فروق بين اللذّة والألم ، إنما هى فروق تلحق الصفة — أى الكيف Quality — من حيث الجدّة أو الكثرة أو القلّة .

وقال فى ص ١٨٩ من كتابه هذا :

الميول والعواطف حركات نفسية

« هنا نقع على نظريّة طبيعيّة ، تبدأ بفكرة أنّ الميول والعواطف عبارة عن حركات (نفسيّة) . فقد قال القورينيّون بأنّ اللذّة صورة من الانفعال ، أى شعور بحالة ملذّة . على أنّ هذا لم يقبله أبيقور . فقد وضع تحليلا جديدا لحقيقة العلاقة بين اللذّة والاحساس . وسبق أن ألمعنا الى أنّ القدماء قد عرّفوا الحركة باسم « جِنْس » واعتبروا الاحساسات والمشاعر « فصولا » منه . فالمشاعر التى هى لذّة حينا ، وألم حينا آخر ، ليست الاّ حركات . ويترتّب على هذا أنّ أولّ ما يجب علينا الحكم فيه ، النّظَرَ فى علاقة الصفة بالحركة . أمّا أرسطبس فاختصر الطريق بأن قضى بأنّ الحركة إمّا أن تكون لطيفة ، أو عنيفة . ولكنّه اعترف بجانب هذا بحالة « هدوء » نعدم فيها الحركة . ولكن الحالة الوحيدة المرغوب فيها عنده هى حالة « الحركة اللطيفة » فى حين أن أرسطوطاليس قد اعتبر اللذّة علامة رضا لا غير .

اللذة عند أرسطوطاليس

ولكنه لم يعتبرها غاية البتة . غير أنّ « أبيقور » يخالف أرسطوطاليس . ذلك بأنه يقول إنّ اللذّة هى « الخير » ، ويبحث فيما هى اللذّة ؟ غيرمقتصر على الكلام فيما تحدث من أثر .

وكذلك يرفض « أبيقور » نظريّة « أفلاطون » فى « القصد » ؛ ومن ثمّ يعود « أبيقور » إلى أرسطبس . لأن النظريّة القورينيّة تقضى بأنّ اللذّة هى الخير . وأن اللذّة عبارة عن حالة من حالات الشعور أو الوعى (البدنىّ) . ولكن « أبيقور » يحوّر النظريّة فى موضعين مهمّين . فانّ ارسطبس قدقال بثلاث حالات: (١) الحركة اللطيفة . (٢) الحركة العنيفة . (٣) اللاّحركة أو الهدوء . وهذه الحالات لاتجدى فى فهم ما يريدتماما . لأنّ كلاّ من الحركتين الأولين « مزدوجة » . فقد يمكن أن يكون ألم لطيف وألم عنيف ، ما لم تبرهن على أنّ الحركة اللطيفة وحدها ، هى الحركة المُـلِذّة . كما أنّنا يجب أن نعرف ماهو الشىء الملذّ فى تلك الحركة ؟ على أنّ « أفلاطون » قد رأى هذا الرأى قبل « أبيقور » . ولكن « أبيقور » قد استعمق فى بحث هذا الموضوع إلى أبعد ممّا وصل أرسطبس . وذلك ما حملته عليه بحوث أفلاطون وأرسطوطاليس ؛ فقال بأنّ اللذّة كشىء له مميّزات خاصّة هى نوع من التحرّر، أوالعمل على التخلّص ، من الألم . والحياة تتراوح ، كمتنوّح الساعة ، من طرف إلى طرف ، أى من طرف اللذّة إلى طرف الألم . فالألم حركة ، واللذّة حركة . ولكن أن لاتتحرّك أبدا ، هى الحالة الحسنى . وفى هذا بعض المماثلة للمذهب الرّواقى ، القائم على نظريّة التحرّر من الميول والعواطف كليّة . ولقد علّم « ارسطوطاليس » أنّ هنالك نوعا من النشاط لايترتّب عليه تغيير دائم ؛ هو صورة من توازن الحركة . فأخذ « أبيقور » هذا القول ، وقال إنّ الخير لذّة من هذا النوع . وقد ندعوه « التحرّر من الانزعاج » أو « الاطمئنان الفلسفى » — Ataraxy — لأنّها حالة من « الاتّزان » — Equipoise — منشؤها العقل . لأن العقل هو المؤثّر الذى ينظّم الحياة .

وصف طريف للحياة

تطبيق مذهب أرسطبس

اللذات المستقلة

عند أرسطبس ضرب من اللذّات المستقلّة ، أو المعزولة Partial or Isolated Pleasures — هى التى يعتبرها أوّل ما يجدر بالانسان الحصول عليه . وهذه اللذّات بعيدة عن مايدعوه « مجمل الاحساس باللذّة » ، ويعتبر حيازته « السعادة » ، أو كما يدعوها ، « الحياة الطيّبة » . وهنا تقع على حقيقة جديرة بالنظر .

أرسطبس وبنتام

فانّ لغة الفلسفة القديمة ، تقوم فى بلاغتها العليا ، على نفس القاعدة التى تقوم عليها فلسفة النّفْعِى العظيم « بنتام » إذ يقول :

« إنّ عناصر السعادة منوّعة جهد التنوّع . وكلّ عنصر من عناصرها مرغوب فيه ، ولو قام بذاته ، كما لو أُلِّفَ من اندماجه بغيره ، كلاّ واحدا » .

اعتراض بعينه

ولقد قام فى وجه الفيلسوف القديم ، نَفْسُ الاعتراض الذى وّجه إلى الفيلسوف الحديث ؛ إذ قيل بأنّ الحياة الانسانيّة تؤلف فى مجموعها حالة ، يرجح فيها الأَلَمُ اللّذّة . غير أنّه بالرغم من أنّ قيام مثل هذه النزعة التشاؤمية فى أذهان الكثيرين ضرورى ، فانّ قيامها لا يصحّ أن يقف حائلا يصدّنا عن السعى وراء الحصول على الحدّ الأقصى من اللذّة ، سواءٌ أَنْقصَ هذا « الحدّ الأقصى » ، فى مجموعه ، عن الألم الذى يقاسيه الانسان فى حياته ، أو زاد عليه .

الحكمة ليست غاية

قال أرسطبس ، إنّ الحكمة « خير » ، ولكنّها ليست غاية فى فى ذاتها . غير أنّها بالرغم من قوله هذا ، كانت وسيلة للغاية التى رمى إليها أرسطبس ، على ما شرحنا فى العبارات السابقة . فانّها قد حمَتْ « الحكيم » من أنكى أعداء السعادة . حمَتْه من « شهوات تقوم على تصوّرات خاوية فارغة » . غير أنّ الحكيم مع هذا لا يستطيع أن يظلّ

بعيداً عن التأثر بكلّ الانفعالات . فأنّه لا يمكنه أن يتخلّص فعلا من انفعالات الحزن والاشفاق والخوف . لانّ هذه الانفعالات وما إليها ، لها أصولها التي ترتكز عليها في الطبيعة الانسانيّة

الحكمة وحدها لا تضمن السعادة

ومع هذا ، فانّ « الحكمة » إن قامت على أساس من الاستغراق في الفكر والنظر واستشفاف الحقائق ، فانّها لا تكفي وحدها أن تكون ضمينة للسعادة ، من غير قيد ولا شرط . فانّ الحكيم تمنعه الحكمة من أن يتطلّع إلى حياة « تكمل » فيها السعادة ؛ كما لا يمكن أن ينتظر نقيضه وهو الأحمق ، حياة يكمل بها شقاؤه . فانّ كلاّ من الحالتين — السعادة والشقاء — يمكن فقط أن تدوم احداهما « أطول مدى ممكن » ؛ أو بعبارة أخرى أنّ « الحكمة » ونقيضها « الحمق » ، في كلّ منهما نزعة ، تحدث عن الأولى سعادة ، وعن الأخرى شقاء ، على مقتضى الظروف .

الفضيلة ليست وقفا على الحكماء

ويعتقد أرسطبس فوق هذا أنّ « الحكمة » وحدها لا تكفي لخلق هذه النزعة ، أي نزعة السعادة . فالتهذيب النفسيّ ، وتربية الجسم على الأخصّ ، أمران ضروريان لامكان خلقها . وعلى هذا لا تكون الفضائل أو السعادة وقفا على الحكماء وحدهم ، بل يجوز أن يتحلّى بهما بعض الحمق والسفهاء .

تلخيص اردمان

ولقد أجمل العلاّمة « إردمان » في كتابه « تاريخ الفلسفة » بجمل ما يطبّق به مذهب أرسطبس ؛ فقال إن « أرسطبس » يقصد باللذّة : السعادة الوقتيّة ، أو لذّة الساعة ؛ وعلى الأخصّ ناحية اللذّة البدنيّة . ومن هنا جاء القول بأنّ « رياضة الكفايات الجسميّة » هي الوسيلة إلى الفضيلة ؛ وأنّ الرجل العاقل لا يختار الألم إذا خيّر ، ولا يشتري اللذّة بألم يعقبها . وهذه القاعدة تدعو إلى انتهاز لذّة الساعة ، أو اللذّة الراهنة ؛ لا لتستقوي علينا اللذّة

وتستعبدنا ، بل لنستقوى عليها ونستعبدها ، استعباد الفارس للجواد .

موازنة بين أرسطبس وأبيقور

غير أنّ « إردمان » يدعو هـذا طيشا . إذا قيس برصانة « أبيقور » فيقول : إنّ هذا الطيش الذى لا يجعل للمستقبل وزنا فى حساب الحكيم ، هو الفارق بين هيدونيّة أرسطبس ، ورصانة التفكير وقوّة الأقيسة المنطقيّة ، التى نلمسها فى مذهب السعادة الانسانية — Eudomonism — الذى وضعه « أبيقور » وأتباعه .

تلخيص « ترنر »

أما الأستاذ « ترنر » فليخص رأى أرسطبس فى أن السعادة هى الغرض من العمل ، ويقصد بها السعادة الانسانية ، على الضد مما يرى « إردمان » . أما المذهب القائل بأن السعادة تتكوّن عناصرها من اللذّة الراهنة ، فمذهب سقراط معكوسا . ودليل « ترنر » على هذا ، أن حكمة سقراط أجملت فى قوله « اعرف نفسك » ؛ فعكسها أرسطبس قائلا « نعم أعرف نفسك ، لعلك تعرف الى أى مدى يمكنك أن تَنْغَمِس فى لذائذ الحياة ، من غير أن تتجاوز الحدّ الذى تنقلب عنده اللذة ألما » وعلى هذا يذهب « ترنر » إلى القول بأن تطبيق المذهب كما وضعه أرسطبس ، كان أميل إلى الفردية المادية — Materialistic Individualism — منه إلى المبادىء السقراطية ، التى يدعى اصحاب الفكرة القورينية ، ان فكرتهم قد استمدت منها قواعدها .

صعوبات عملية

وقد تظهر لنا الصعوبات العمليّة فى تطبيق المذهب ، وبخاصة فى كيفية الحصول على أسمى درجات اللذّة الفرديّة ، من مجرد النظر فى الفروق التى وقعت بين خلفاء أرسطبس .

هجسياس

فان « هِجِسْياس » قد أحسّ آلام الحياة إحساسا عميقا ، حتى لقد شكّ كلّ الشكّ فى امكان الحصول على شىء ، أو حالة ، يجوز

لنا أن ندعوها «سعادة»(١) فأن أسمى حد من السعادة أمّل هجسياس أن يبلغه الرجل الحكيم، عند سعيه وراء منافعه الذاتيّة، التى هى عنده ضالة الحكيم، ومنار الحكمة، كان التحرّر من الآلام. ولذلك رأى أن أقوم سبيل يُسْلِم إلى هذه الغاية، انما ينحصر فى الاستهتار بكلّ الأشياء الخارجية.

مشابهات بين مذاهب فلسفية

وهنا نقع على مشابهة كبيرة بين الصورة التى أفرع فيها «هجسياس» المذهب القورينى، وبين المذهب الرّواقى من ناحية، وبين المذهب الكلبى من ناحية أخرى. والأعجب من هذا أنّك تجد أنّ هذا الزعيم الفلسفىّ، الذى حاول أن يضع ناموساً يرمى إلى تهيئة الحياة الفرديّة بوجه من السلوك بيّن واضح، قد كُنّى «رسول الموت» واتهم بأنه يغرى الناس بالانتحار.

انقريز

أما «أنّقَرِيز» فقد صبغ المذهب بصبغة ارق، ولو أنه ضحى فى سبيل ذلك بأمانته للمذهب الاصلى (٢) فمن الظاهر أن البحث فى الهيدونية الفردية، والهيدونية الغيرية؛ أى لذة الفرد، ولذة الغير، كان قد بدأ يتطور إلى سؤال معضل يتطلب حلا فلسفيا مرضيا. لهذا قال «انقريز» بأن هنالك أشياء لا تنكر؛ مثل الصداقة والوطنية وهى أشياء أنكر «هجسياس» وجودها البتة.

لهذا قضى «انّقريز»، بأنّ الرجل الحكيم قد يضحّى فى سبيل وطنه، وفى سبيل صديقه؛ ويكون فى الوقت ذاته سعيدا؛ بالرغم من أن لذّته من وراء هذه التضحية، قد تكون ضئيلة؛ وبالرغم من أنه لم يطلب من وراء التضحية، سوى اللذة؛ وأن سعادة الغير، إن كانت أقل تلاؤما مع منازع العقل من التضحية

(١) ديوجنيس لايرتيوس ج ٢ ص ٩٤

(٢) موسوعة الدين والاداب ج ٤ ص ٣٨٣

للوطن ، فانّ الرجل الحكيم ينبغي له أن يضحّي في سبيل أصدقائه (١)

الكلبيون وتطبيق المذهب :

ارسطبس يزودنا بمادة للموازنة

انّ روح الاعتدال ، مشفوعة بالحذر والتّحوّط والحزم ، دون التورّط في التطرّف والمبالغة ، مِمّا نَلْمَس في مقررات هذا الفيلسوف الكبير ، تزوّدنا بما نحتاج إليه من مادة ، لنمضي في مقارنات ، نتّخذ الآثار التي خلّفتها فلسفة الكلبيين بيّنة الطابع في جبين الفلسفة القديمة ، وَسيلَةً إليها . فانّ أوجه العلاقة والصلة بين فلسفة أرسطبس والكلبيين ، لجليّة واضحة . وكفى بأنهما شعبتين تفرّعتا من دوحة « سقراط »

مغالاة الكلبيين

وليس من شكّ في أنّ « أنطيثنيز » — Antithenes — في استعلائه وتساميه في تسوده على الحاجيات ، واستقلاله المطلق الذي نلحظه في عــــدم اعتماده على شيء ، وشعوره بأن لا حاجة له إلى شيء ، اللّهم إلاّ ما يُقَوّم حياة البدن وحياة العقل ، ثمّ بغضه لما دعاه « استعباد اللذّة الحسّية » انّما يهوى بمذهبه إلى غَمْرِ المغالاة ، وقد نقول « مغالبة الطبيعة » ، بل الافراط في العداء والاحتقار العنيف ، لكلّ لذّة من اللذّات .

ماهية اللذة عند الكلبيين

بيد أنّنا نقع في ناحية أخرى على قول يعزى إليه ، مجمله أنّ « اللذّة خير » — غير أنّهـــا « اللذّة التي يمكن للانسان أن يباشرها ، من غير أن يكون في حاجة ، إذا باشرها ، إلى طلب الغفران . »

وعلى هذا يوافق أرسطبس . غير أنّه ربّما كان قد حوّر في هـــذا القول ، لو أنّه سمعه ، تحويراً يحقّق معه — « انّ اللذّة

(١) ديوجنيس لايرتيوس ج ٢ ص ٩٦ ، ٩٧ ؛

خير ، وإن شعر الانسان بعدها إلى ضرورة طلب الغفران . ولكنّها في هذه الحالة ، تكون مرجوحة بالألم الذى يعانيه الانسان عند شعوره بالحاجة إلى التوبة وطلب المغفرة . »

ملقات فى انتقال المذهب :

ارسطبس ووضع المذهب

مضينا نبحث الفلسفة الهيدونية — Hedonistie Philsophy — على أنها من إنتاج الفيلسوف « أرسطبس » وحده . وعرضنا لبعض نواحيها بغير إطناب ، فلم نتناول كثيرا من صورها الرئيسة . والحقيقة أنّه من المتعذر أن نحكم بأنّ كل ما وصلنا من مبادىء هذه الفلسفة ، كان من وضع منشئها الأول . ذلك بأنّ المظانّ التى هى فى متناول الباحثين ، تجعل الفصل فى هذا ، أمرا خارجا عن طوق الأمكان .

الرواد فى وضع المذاهب

فقد نقع فيما وصل إلينا من آثار هذا المذهب ، على مناقشات مستفيضة ، تناولت قواعده الأساسية . وقد نستخلص مفصّلاتها من المختصرات أو الملخّصات التى وصلت إلينا . ومنها ندرك أن أكثرها كان فى موقف الدفاع أزاء النقد . أضف إلى ذلك ما يبدو فى أكثرها من آثار الحذر والحيطة ؛ وتحديد موضوعات البحث تحديدا دقيقا ، مما يندر أن يكون من صفات الرّوّاد . وعامة ذا ، يدل على أنّ هنالك ممكنات أخرى . والاحتمال المعقول أن نفرض أنّ المقطوعات المستفيضة ، ليست من عمل « أرسطبس » نفسه . بل من منشآت أفراد اعتنقوا المذهب من بعده .

اريطى وارسطبس الصغير وغيرهما :

مشعل الحكمة فى يد امرأة

عهد «أرسطبس» بكلّ مخلّفات مذهبه إلى ابنته «أَرِيطِى» — Arété — التى خرّجت ابنها فيلسوفا كجدّه . ولأول مرّة فى تاريخ

الفلسفة خلال كلّ العصور ، تلقت يد المراة مشعل الحكمة والتقاليد من الأسلاف ، لتعهد به إلى الاخلاف .

أثر أريطى وابنها فى المذهب

ولقد أورث « أرسطبس الصغير » مذهب جده العظيم ، نظريّةً جديدة ، زوّد بها الناحية الأخلاقيّة منه . ولا يبعدأن يكون إحكام الوضع الذى اتّصفت به تعاليم المذهب القوريني ، من آثار « أريطى » وابنها . وهنالك شواهد تؤيّد هذا القول . ولكن من غير أن تنزله منزلة اليقين الصرف . فانّ ارسطوطاليس عند ما ذكر الهيدونيّة ، لم يذكر أرسطبس ؛ بل ذكر الفيلسوف « أودوكسس » ـ Eudoxus ـ الذى انصرف إلى الرياضيّات والفلك ، وخدمهما أجلّ الخدمات ؛ ذلك فضلا عن مذهب أخلاقى ، يمت إلى المذهب القوريني بأكبر الأسباب ، ويقوم على نفس القواعد الجوهريّة ، التى يقوم عليها مذهب أرسطبس . أمّا إذافرضنا أنّ أرسطبس قد خلّف مذهباغير كامل ، أى قواعد أوّليّة ، يصحّ أن يقوم عليها مذهب فلسفى ، فانّنا بذلك نستطيع أن نفهم السبب فى أنّ أرسطوطاليس لم يعرض لذكر أرسطبس بالذات .

اهمال ارسطوطاليس ذكر أرسطبس

رأى غير قاطع

على أنّ هذا الرأى غير قاطع على كلّ حال . فانّ النظريّة القورينية فى «المعرفة» ، وهى نظرية درسها أفلاطون ، وحاول نقضها فى كتابه « ثياطيطوس — Theatetus » لم يناقش أرسطوطاليس فيها ، بل أهملها استصغارا لشأنها . وليس ببعيد عن الامكان ، أن تكون الكراهية والامتعاض اللّذين شعر بهما أرسطوطاليس نحو أرسطبس (السفسطائى) ، وقدأثر عن المعلمّ الأول أنّه نعته بهذا النعت ،

هما السبب فى أن يصمت ابن « اسطاغيرة » (١) الأعظم ، فى كلتا الحالتين ، عن ذكر رأيين تضمّنهما مذهب فلسفى ، من أعظم مذاهب القدماء . وسندلى برأينا فى ذلك بعد .

كتابات منتحلة على ارسطبس

ومن الكتابات التى تعزى إلى أرسطبس ، قسم كبير ، لا يبعد أن يكون من آثار أتباعه وخلفائه . والمدرك من هذه المخلفات ، يدل على أن أتباعه قد خالفوه فى المذهب وشيكا ، ونزعوا إلى اعتناق الصورة الفلسفيّة التى لابست المذهب الأبيقورى فى آخر عصوره . ولقد أسّس كثير من تلاميذ أرسطبس مذاهب عرف كلّ منها باسم مؤسسه . فاذا استثنينا أرسطبس الصغير ، حفيد مؤسس المذهب ،

ثيوذورس وثيوذرياقس

نقع على « ثيوذورس — Thesdorus — وثيوذرياقس — Theodoriacis الذى فضّل لذّة التأمّل على لذّة الساعة ، كيفما كانت حالتها وصفتها ؛ وحاول أن يدخل الأساطير الدينيّة فى التاريخ الصرف . ومن هذه الناحية تقدّم تلميذه « أوميروس » — Euhemerus — إلى نهايات لم يبلغها أستاذه (٢) .

أوميروس

وهنالك خلاف على « أوميروس » أهو تلميذ « ثيوذورس » أم تلميذ « ثيوذرياقس » . فقد جاءَ فى القاموس الأنسيكلوبيدى [ص ١٥٥ ج ٤] ما يلى :

« أمّا أشهر معتنق هذا المذهب فى مقدّمتهم « أريطى » ابنة مؤسّسه ، وابنها الذى كنى بكنية أخذت من تعاليم المدرسة ، فدعى

---

(١) أى ارسطوطاليس . واسطا غيره ، مسقطرأسه

(٢) إردمان فى كتابه تاريخ الفلسفة

مطروذيدقطوس — Metrodidaktos — ومنهم « ثيوذورس » الملحد ، وتلميذه « بيون » (١) — Bios أوبيوس Bios — وأوميروش . »

ويقول العلاّمة « زللر » أنّه من المشكوك فيه كثيرا ، أن يكون « أوميروس » ، صديق الملك المقدونى قصّندر — Cassander والذى كثيرا ما يذكر مع « ثيوذورس » الملحد ، ذا علاقة بالمذهب القورينى . فإنّ لهذا الفيلسوف رأياً دينياً ضمنه قصّة « أوتوبية » — خيالية — قضى فيها بأن الآلهة ليسوا إلاّ عباقرة من بنى البشر ، خُصّوا بأرقى المواهب ، ونالوا أعظم السلطان ، فألّهوا وعبدوا . أمّا ما فى هذا الرأى من أثر المصريين من ناحية ، ومن أثر السفسطائيين من ناحية أخرى ، فى تعليله نشوء الأديان على هذه الصورة ، فأمر لا يمكن أن يقضى فيه بحكم مقطوع بصحّته (٢) رأى زللر فى اوميروس

يقول العلامة « زللر » (٣) بأن « بيُون » كان أوّل رائد لذلك الرأى الفلسفى الذى يطلق عليه الباحثون اسم ، الهيدونيّة الكلبيّة ، — Hedonislic Cynicism — وأنّه ولد فى مدينة « بوروثنيس » — Borysthenes — من مرافىء البحر الأسود ، فى آسيا الصغرى من أب أصله من الأرقّاء . وكان نفسه رقيق رجل من الخطباء ، عرف بفصاحة اللسان ، وبلاغة الأساوب ؛ فحرّره ، وأوصى له بميراثه ، حتى يستطيع أن يقف على اتّجاهات الفلسفة فى أثينا والأكاديمية ومقررات المشّائين — Peripotetics والكلبيين رأى زللر فى بيون

---

(١) قد يدعى فى بعض المؤلفات بيوس Bios — فليلاحظ ذلك

(٢) زللر ـ خلاصة تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ص ١١٥ ؛

(٣) زللر ـ « « « « . ص ٢٢٨ ؛

والقوريثيين . ولقد ترك فيه المذهبان الأخيران أثراً كبيرا ، حتى لقد استطاع أن يوفّق بين كثير من أوجه الخلاف بينهما . فكان ذلك سببا فى أن يمضى زمناً طويلا فى بلاط الملك « أنطيغونس غوناطس » — Antigonus Gonatus — (٢٤٣—٢٤٠ ق.م.) وكتب مقالات طويلة ، حمل فيها حملات شديدة على الغضب والاستعباد ، وعادة دفن الموتى وغير ذلك .

اما المظنّة التى نقف منها على شىء من حقيقة فلسفته وأسلوبه الكتابى ؛ وقد مزج فيه بين قوتى الفكر والسخرية ، فكتابات « طِيلِيس » (١) — Teles — وكان « طِيلِيس » من الذين علموا فى « ميغارة » (حوالى ٢٤٠ ق . م .) ودرس كتابات بَيُون وأرِسطُبُّس وإستِلفُون ودِيُوجنِيس وإقْرَاطِس ، واستشهد بها فى تأملاته التى تناولت بحوثا عميقة فى الظواهر والحقائق ، والاستقلال ، والفقر ، والثروة ، والغنى ، وغلاقات الحياة ، واللذّة وضبط الانفعالات .

ثيوذورس

معتقد ثيوذورس

أمّا ثيوذورس — Theodorus — فمن رجال المذهب المتأخرين . كان على غرار « دِيَاغُورَاس » — Diagoras — فوصف بأنّه منكر لله ، تلقاء ما أظهر من منابذة للدين . واعتبر فى رومية ، وفى عصر « قِيسِقرُون » ، من الملحدين المنكرين لوجود الله — Atheists

(١) طيليس Teles — غير طاليس Thales — واسم الثانى عرب خطأ ، والواجب أنه يرسم « ثاليس » — وهو فيلسوف يونانى اسيوى ومن أول رواد الفكر الانسانى

ويقال انّ « ثيوذورس » ، وكان له أتباع كثيرون ، ترك أثرا فى فلسفة ايبقور وتعاليمه ، بالرغم من أنّ أبيقور نزع إلى فكرة معتدلة فى الألوهية . ويزعم البعض أنّ منكر الألوهية ، كانوا ممّن يقعون تحت طائلة القانون فى أثينا ، وفى عصر « دِيمِتْرِيوس فيلارِيُوس » ، الذى ظلّل أرسطبس بحمايته . ويقال أيضا انّ « ثيوذوروس » إتّهم بسبب ذلك ، وحكم عليه بأن يشرب الشوكران كسقراط . ولكن لم يكن من طابع أولئك الرجال الذين يضحّون بأنفسهم ، وان كانوا ممّن يذهبون مذهب الدعوة إلى التضحية بالذات . وأخذ بعد ذلك يتنقّل من بلاط إلى بلاط من غير أن يرائى ، أو يمدح نفاقا ، أحدا ممّن ضيّفوه . حتى قال له أمين بلاط « لِيسِماخُوس » — فى تَرَاقيا — يظهر لى أنك الرجل الوحيد الذى ينكر الآلهة والملوك معا » . (١)

وكان أقرب رجال المذهب إلى مؤسّسه الأوّل ، قوّة عقل وصلابة أخلاق . فلم يعترف بقيمة الصداقة قائلا — « إنّ الأحمق لا يستطيع الانتفاع بالأصدقاء . والعاقل لاحاجة له بهم » (٢) . وعقّب « دِيوجِينِيس لايِرتِيُوس » على هذا بكلمة نسبها إلى « ثيوذورس » اذ زعم أنّه قال « لاجناح عليك أن تسرق أو تفسق أو تنتهك الحرمات المقدّسة ، على أن تكون بمأمن من العقاب (٣) . » وظاهر هذا القول يخالف معناه المجمل عند الواقفين على حقيقة المذهب القورينى . فالمعنى المجمل يتضمّن ما يصحّ أن ندعوه « الاباحة المشروطة » ؛ كاباحة الزواج بأربعة نساء ، مع شروط تجعل هذه

صفاته ومبادؤه

تعليل الاباحة المشروطة

---

(١) روبرتسون - تاريخ حرية الفكر - ص ١٨٣ ج ١

(٢) ديوجنيس لايرتيوس ج ٢ ص ٩٩

(٣) ديوجنيس لايرتيوس ج ٢ ق ٩٩

الاباحة لغوا . فاذا تذكّرنا أنّ « العقاب » عند القوريניين يتضمن معنى الألم ، وفى « الألم » تحطيم للسعادة ولهدوء العقل ، كانت إباحة ثيوذورس « مشروطة » بشروط تجعلها لغوا . أضف إلى ذلك أن الانسان الذى لا يشعر « بألم نفسى » ، سواء عنده أباح « ثيوذورس » المحرّمات أم نهى عنها ؛ لأنّ الاباحة لاتجعله أرذل ، ولا النهى يجعله أفضل ، ممّا هو .

خلاف بين ثيوذورس وارسطبس

ويختلف « ثيوذورس » مع « أرسطبس » . على أنّ الخلاف بينهما غير ذى بال . وهو ينحصر فى أنّ « ثيوذورس » جعل للاتّجاه العقلى من القيمة ، أكثر ممّا للخيرات الخارجيّه الطارئة ، فى تكوين عناصر الحياة السعيدة . ولهذا قال بأنّ العناصر الأساسيّة للحياة الطيّبة ليست « اللذّة والألم » مباشرة . لأنّهما من الأشياء التى تحدث أثرا فى النفس ، معها أو ضدّها . بل العبرة بما يحدثان من « فرح أو حزَن » . وهما شيئان يتوقّف حيازة أوّلها على « الحكمة » ، وثانيهما على « الحمق » . وهذا هو التفسير الذى فسّر به « زللر » بعض عبارات غامضة أثبتها دِيُوجِينيس لايرْتيُوس فى كتابه (ج ٢ ص ٩٨) .

الكتاب الرابع

نقود ومقارنات

« اما السبب الذى حمل افلاطون وارسطوطاليس على أن يقاوما مذهب أرسطبس ، فيرجع على الأرجح الى أن ابن قورينة بدأ يعلم الهيدونية فى أبسط صورها فقال ان اللذة هى الخير الأسمى ، وان غاية الانسان يجب أن تتجه دائماً وفى كل آن ، إلى الحصول على أكبر قسط منها ، وجهد ماتصل استطاعته . وهذه الصورة البسيطة غير المهذبة منه المذهب الهيدونى ، هى التى قاومها سقراط ، ونقلها عنه افلاطون ، وأثبتها فى كتابه فِلِيبُوس .

موضوعات البحث

ارسطبس وسقراط .

ارسطبس وافلاطون

ارسطبس وافلاطون فى كتاب تياطيطوس

ارسطبس وافلاطون فى كتاب بروطاغوراس

ارسطبس وافلاطون فى كتاب فليبوس

ارسطبس وافلاطون فى كتاب غورغياس

أوهام أفلاطون فى كتابه غورغياس — تدليل ضعيف — استنتاج.

ارسطبس وارسطوطاليس

رجوع إلى الماضى — ارسطبس سفسطائى عند ارسطوطاليس — هل هذاصحيح ؟ — ارسطوطاليس أقل المؤلفين ذكراً لأصحاب المذاهب — ارسطوطاليس يعنى بالفكرة دون صاحبها — تقشف أودكسس سبب فى أن يذكره ارسطوطاليس — تحرر ارسطبس من بعض قيود العرف احفظ عليه المعلم الأول — ناقش ارسطوطاليس فى أبسط صور المذهب القورينى — الروح الاكاديمية فى نقد ارسطوطاليس — نقد المذاهب الفلسفية أو العلمية يتفق دائماً مع قوة المذهب المنقود — كيف نوازن بين نقد ارسطوطاليس ومذهب أرسطبس — تعريف الخير — الخير الأعلى نهائى كامل — ما هو الخير النهائى — خاصية الخير النهائى : هى خاصية السعادة — ليس الاستقلال من معنى السعادة — السعادة أكبر الخيرات — للانسان وظيفة مشخصة — الحياة وظيفة طبيعية — حياة الانسان الخاصة به هى حياة العمل الكائن الموصوف بالعقل — الخير والكمال يختلفان تبعاً للفضيلة الخاصة بالشيء المنشود — فاعلية النفس مقودة بالفضيلة ، هى الخير الأعلى — رد من طرف خفى على أرسطبس — تعليق وشرح — ارسطاطاليس يحاول نقض القاعدة التى يقوم عليها مذهب أرسطبس — مذهب ارسطوطاليس الاخلاقى يقوم على مجهولات — السعادة والفضيلة عند ارسطوطاليس — خيرات النفس هى الخيرات الحقيقية — حسن السيرة والفلاح قد يلتبسان بالسعادة —

تفصيل وجهات نظرية فى مفهوم السعادة — الاستسلام إلى الافراطات فيه معنى العيشة البهيمية — العقول الممتازة تضع السعادة فى المجد — تقاسيم متقاربة عند ارسطبس وارسطوطاليس أودكسس فى كتاب ارسطوطاليس — ارسطبس أقرب إلى مناهج العلم الحديث — الفضيلة : عقلياً وأخلاقياً — نقد وموازنة — أتقريز أبعد غوراً من أرسطوطاليس — نقض عند ارسطوطاليس يكمل أنقريز — الفضائل الأخلاقية ليست حاصلة فينا بالطبع — وليست حاصلة ضد إرادة الطبع — قياس طبيعة الجوامد على صفات الأحياء نقص فى مذهب أرسطو — القول بأن الفضائل ليست فينا بالطبع ولا ضد الطبع ، لا يخرج الرذائل عن حكم ذلك — الوراثة تنفى هذا — حكم العادة فى مذهب ارسطوطاليس واسع غير محدود — إحدى عشرة مسألة تتعلق برأى أرسطوطاليس فى اللذة والألم — اللذة والألم علامة ظاهرة للملكات التى تحلصها اللذة والألم عند أرسطبس من جوهر الطبع — ارسطوطاليس ينفى تأثير اللذة والألم — اعتراف لارسطوطاليس يبين أن اللذة والألم من جوهر الطبع — تعلق الأفعال والميول باللذة والألم يجعلهما من جوهر الطبع — العقوبات علاجات نفسية عند ارسطوطاليس وارسطبس — تقارب فى الرأى بين ارسطوطاليس وارسطبس — كل ملكة للنفس بطبعها ذات علاقة بالاشياء — وعلاقتها بالأشياء تعلقها باللذة والألم — ارسطوطاليس يفر من نتيجة حتمية تبنى على مقدماته — هل صحيح أن ملكات النفس لا تفسد الا باللذة والألم ؟ — نتائج تخرج من مذهب ارسطوطاليس تخالف ظاهره — ارسطوطاليس يترفع عن ذكر الابيقوريين كما أهمل أرسطبس — ارسطوطاليس يتكلم

فى الهيدونية إطلاقاً من غير تحديد — مسائل تالية تفسرها المسائل السابقة ـ تقاسيم بعينها عندأرسطبس وارسطوطاليس ـ الخيرات — عناصرالنفس ـ الاستعداد الخلق ـ درجات اللذة عند ارسطبس — موازنات — موازنة الخيرات — موازنة عناصر النفس — موازنة الاستعداد الخلق — إيراد قول لارسطو يثبت صحة ماذهب إليه — تفسير ارسطوطاليس لفضيلة الوسط ، تفسير رائع لمذهب أرسطبس — حدان يبينان الفرق بين ارسطوطاليس وارسطبس — مذهب ارسطبس أقرب لمناهج العلم الحديث .

ارسطبس وسقراط

سقراط لم يهمل ارسطبس

إذا كان أرسطوطاليس قد أهمل ذكر أرسطبس تعيينا ، واقتصر على أن يذكر من القورينيين « أودُكسُس » وحده ، فانّ الحكيم الأعظم « سقراط » . قد عنى به . وهذا يدلّ على أنّ أرسطبس كان قد تكوّن واكتمل أوكاد يكتمل ، قبل أن يموت سقراط . غير أنّ الواقع أنّ أرسطوطاليس ، إن أهمل ذكر أرسطبس ، فانه لم يهمل مذهبه ، كما سنرى بعد .

زينوفون عن سقراط

أفرد « زينوفون » — Xenophon — بابا كاملا فى كتابه « الذكريات » — Memorabilia — خصّه بمناقشة مذهب أرسطبس ، كما فهمه سقراط ونقـــده . ذلك هو الفصل الأوّل من الكتاب الثانى من الذكريات ، وقد لخص حواراً وقع بين سقراط وتلميذه أرسطبس

ملخص محاورة ارسطبس

وملخّص هذه المحاورة ، التى وضعت بعنوان « أرسطبس » ، أنّ سقراطا قد توقّع أنّ أرسطبس يحاول الحصول على وظيفة فى الحكومة ؛ فأراد أن يظهر له رأيه فى أنّ الاعتدال وضبط النفس ، صفتان ضروريتان فى الرجل السياسىّ . فلمّا أظهر أرسطبس أنّه انّما يصدف عن هذا ، ولا يرغب الا فى أن يعيش عيشة هادئة لذيذة ، سأله سقراط أيّهما أسعد حالا ، الحاكم أم المحكوم ؟ فيجيب أرسطبس بأنه لا يريد أن يكون حاكما ولا محكوما ؛ وانمّا يريد أن يمتع بالحريّة. فيبادره سقراط بأنّ مثل الحريّة التى يطلبها ، لا تتّفق ونظام الجمعيات الانسانيّة . غير أنّ أرسطبس يبقى مستمسكا برأيه ؛ ويقول بانه سوف لا يظلّ فى مملكة واحدة ، بل سيعيش متنقّلا من مكان إلى مكان . فيظهر له سقراط ما فى هذه المعيشة من مخاطر ، وما يحفّ بها من معاطب . ولكن أرسطبس يرمى بالحمق ، أولئك الذين يختارون حياة

الـكدّ والعمل ، فى مناصب الحـكومة ؛ ويفضّـل عليهم أولئك الذين يختارون الحياة الهادئة البعيدة عن النَّـصب . فيكون من أمر سقراط أن يظهر له الفرق بين الذين يكدّون مختارين ، وبين الذين يكدّون مجبرين ؛ وأنه ما من خير أخلاقى إلاّ وله مقدّمات من النَّـصب والـكدّ الطويل . ومن أجل أن يمثل لفكرته رَوَى أسطورة « فُـرُوذِقُـوس » — Prodicus — السفسطائى التى سمَّـاها « حَيـرَة هِيرَقْـل » .

أسطورة فروذقوس

أما الأسطورة التى وضعها « فَروذِقُـوس » فمحـّصلها أنّ هيرقل لمّـا كان شابّا فى أوّل أطوار الفتوّة ، وعلى باب الرجولة ، أى فى ذلك الطور الذى يشعر فيه المرء بأنه عما قريب سيصبح سيّدا حرّا ، أخذه ما يأخذ الشباب من تفـكير فى أمر الحياة ، وفى أىّ من طريقيها يسير : أطريق الفضيلة ، أم طريق الرذيلة . فانتبذ بنفسه مكانا موحشا بعيدا عن جلبة الناس ، وقد أخذه همّ التفـكير فى اختيار أىّ من طريقى الحياة . وفيما هو جالس ترآى له شبحا امرأتين ممشوقتى القامة مضتا تتقـدّمان نحوه . وكانت إحداهما جذّابة الملامح ، مملوءة وقارا وجمالا ، وقد حبتها الطبيعة بحسن الصورة ، وبهاء الطلعة المقرونة برصانة الحكمة . وكانت تتَّشح ثوبا أبيض فضفاضا . أما الأخرى فكانت ربلة ناعمة . ولـكنّها زَوَّرت ملامحها بالتبرّج ، لتظهر أكثر جمالا وبهاء ، مماهى فى الحقيقة . وأخذت تتصنّـع من الاشارات والحركات ، مايزيد قامتها اعتدالا . وكانت تنظر بعينين مفتوحتين ، لا خفر فيهما ولا استحياء . وقد اتّشحت ثوبا تظهر منه تقاطيع جسمها الجميل ؛ وقد أخذت تنظر من وقت الى آخر فى صورتها ، ثمّ تتطلّـع لترى هل يراها من الناس أحد ، وهل يعجب بجمالها مُعْجَبٌ بها ، بل كانت كثيراً ماتتلفّـت وراءها ، لترى هل يرتسم فى ظلّـها شىء من

محاسنها . ؟ وفيما هما تتقدّمان نحو « هيرقل » وهو فى حيرة ، تستبق الثانية الأولى إليه ، وتأخذ فى الحديث لتغريه على أن يتبعها دون الأخرى . وبعد أن تشرح له ما سوف يلقى فيها من لذّة واستمتاع ، يسألها « هيرقل » عمّن تكون . فتجيبه « إنّ الذين يصحبوننى يسمّوننى السعادة . ولكن الذين يمقتوننى يدعوننى الرذيلة » — وهنا تتقدّم إليه الأخرى (الفضيلة) وتقول له : اننى أريد أيضا أن أحدّثك بحديثى ، وتشرح له من واجبات الحياة الفضلى ، وما فى الفضيلة من مشاق . بيد أنّها تظهر له أيضا ما فيها من جمال .

وفى هذه المحاورة التى يشرح فيها « فرُودِيقوس » آراءه فى الفضيلة والرذيلة ، تنتصر الفضيلة بالرغم من خشونتها ؛ على الرذيلة ، بالرغم من نعومتها . غير أنّ هيرقل يظلّ فى تأمله . ولكن بعد أن تفتح له الأسطوره سبيلى الدنيا . وكذلك يترك سقراط أرسطبس ، حرّاً فى أن يختار أيّهما يفضّل فى الحياة .

ارسطبس وافلاطون

اللذائذ لا تتراجح عرفنا من قبل ، أنّه لم يكن لدى القورينيين من حاجة لأن يثبتوا فوارق أساسيّة ، من حيث القيمة ، بين اللذائذ . ولا شك فى أنّ كلّ ما وصل إلينا عنهم ، إنما يدل على أنّهم كانوا على يقين من هذا الأمر . فقد نقل عنهم ديوجينيس لايرتيوس (ج ٢ ص ٨٧) قولهم بان لذّة ما ، لا ترجح لذة أخرى . وكذلك المنابع التى تزوّدنا باللذّة ، فانّ أحدها ، مهما كان فيه من التبذّل والاسفاف ، لا يفضل غيره ، أو يفترق عنه ، من حيث القيمة .

نذكر هذا ، لنثبت أنّ الفرق بين القورينيين وبين أفلاطون من ناحية ، وبين أرسطوطاليس من ناحية أخرى ، ينحصر فى أن

الأخيرين قد دافعا عن فكرة الأمثال المجرّدة للقيم وللحقيقة . وهى أمثال تسمو فوق الفكرة التى تجول فى رءوس العامة من الناس (١)

فانّ الحوار المشهور فى كتاب « فليبوس » ، تأليف أفلاطون ، والذى قصد به إمكان وضع فواصل بين اللذائذ الحقيقيّة ، واللذائذ الخيالية ؛ والموازنة بين هذه ، وبين مبدأ الفكرات الحقيقية ، والفكرات الخياليّة ، انّما قصد به على الأرجح ، الاشارة إلى موقف القورينيين الفلسفى (٢)

شك مرتجل

ومن المفيد أن نلاحظ هنا ، أنّ ذلك الشكّ المرتجل الذى ظهر فيما كتب أرسطوطاليس وأفلاطون ، هو الذى حمل القورينيين على أن ينفروا من البحث العلمىّ فى الطبيعة ، ومن مجرّد التأمل الذى لا فائدة منه (٣)

أمّا السبب الذى حمل أفلاطون وأرسطوطاليس على أن يقاوما مذهب أرسطبس ، فيرجع ، على الأرجح ، إلى أن ابن قورينة بدأ يعلّم الهيدونيّة فى أبسط صورها ؛ فقال إنّ اللذّة هى الخير الأسمى ؛ وأن غاية الانسان يجب ان تتّجه دائما ، وفى كل آن ، إلى الحصول على أكبر قسط منها ، وجهد ما تصل استطاعته . وهذه الصورة البسيطة ، غير المهذّبة ، من المذهب الهيدونى ، هى التى قاومها سقراط ، ونقلها عنه أفلاطون ، وأثبتها فى كتابه فِلِيبُوس .

غير أنّنا نمضى فى شرح آراء أفلاطون ، والتعليق عليها ، من حيث علاقتها بمبادىء القورينيين ، بحسب الترتيب الذى سقنا فيه هذا البحث ، فنبدأ بكتاب « ثِيَاطِيطُوس » ، ونعقب عليه بكتاب « بُروتَاغُوراس » ؛ ثمّ بكتاب « فِلِيبوس » ؛ ونختم بكتاب

(١) راجع أفلاطون فى الجمهورية ، وارسطوطاليس فى ما بعد الطبيعة

(٢) موسوعة الدين والاداب ج ٤ ص ٣٨٣

(٣) ديوجنيس لا يرتيوس ج ٢ ص ٩٢

« غُورغِيَاس » ثمّ بالتعقيبات الضرورية ، على كل مايعنّ لنا التعقيب عليه

***

كان للمذهب القوريني ، الأثرَ البالغَ فى كل المذاهب التى ذاعت فى بلاد اليونان القديمة ، منذ عهد سقراط . ونحن إذا اضطررنا إلى الكلام فى علاقة هذا المذهب بنواحى الفلسفة الأخلاقيّة عند اليونان ، فإنّما نقصد إلى البيان عن تلاقح المذاهب من ناحية ، وإلى شرح الملابسات التى تصحب ذيوع المذاهب من نقد وتقرير ، من ناحية أخرى . استطراد لا بد منه

ففى كتاب « فِليبُوس » حاول أفلاطون ، ولا يغيب عنّا أنّه أحد أخدان أرسطبس فى التلمذة على سقراط ، أن يضع فواصل بين اللذائذ الحقيقيّة ، واللذائذ الخيالية . فكأنّه حاول بذلك أن يضع قاعدة جديدة لمذهب اللذّة ، من ناحية ، وأن يضع تقسيما للذائذ ، من ناحية أخرى ، على الضدّ مما ذهب إليه القورينيون . بل حاول أن يجعل تقسيمه للذائذ لا يتناول الكمّ والكيف وحدهما . بل يتناول تصوّر اللذائذ وحقائقها . ثمّ إنّك تجده يحاول بعد ذلك أن يضع مذهبا جديدا فى الفكرات ، فيقسمها ، على غرار التقسيم الذى وضعه للذائذ ، ويقضى بأنّ هنالك فكرات حقيقيّة ، وفكرات خياليّة . فكان من ذلك شعبة جديدة من شعب المذهب الأفلاطونى العظيم . وفى كتابه « بْرُوتَاغورَاس » تأثر كل التأثر بالمذهب القوريني القائل بأن الحياة فن ، وأن فن الحياة عبارة عن ضرب من الأقيسة والاستنتاجات الهادئة . وفى كتابه « ثِيَاطِيطوس » تناول مناقشة النظرية القورينية فى المعرفة ، وحاول نقضها . أما فى كتابه « غُورْغِياس » فقد هاجم النظرية الهيدونية كما وضعها أرسطبس ،

فكان ضعيفاً مضطربا ، بعُدَ عن موازناته الهادئة ، وتقديراته الرياضية . وسننظر فى هذا كله عند موضعه من البحث .

ولقد يحسن بنا أن نشير هنا إلى أن الكلام فى مناقشة أفلاطون لنظرية المعرفة عند القورينيين فى هذا الموطن من البحث ، سابق لأوانه . وكان الواجب أن نبقى على هذا ، حتى نتناول نظرية القورينيين فى « المعرفة » أولا . ولكن الحاجة تلجئنا إلى الكلام فى هذا المبحث لسببين (الأوّل) أنّنا نتكلم عن أفلاطون والمذهب القورينى ، فالواجب أن نجمل القول فى ذلك . (والثانى) أننا سوف نمضى فى مقارنات نتناول فيها نظرية المعرفة عند القورينيين وعند أفلاطون . وهذا سنبقى عليه حتى نصل إلى موطنه من البحث .

رجوع الى الماضى

ارسطبس وافلاطون فى كتابه ثياطيطوس —

أشرنا عند الكلام فى « أريطى وارسطبس الصغير وغيرهما » (فى الكتاب الثالث) إلى أن النظرّية القورينيّة فى « المعرفة » قد ثبتت فى عقل أفلاطون ، وحاول نقضها فى كتابه « ثياطيطوس » — Theatetus — وعلى الرغم من أنّنا نكاد نؤمن بأن أفلاطون لم يتطلّع فى كتابه هذا إلى رفض نظرّية ما فى المعرفة ، إلاّ النظرّية القورينيّة ، فان أفلاطون لم يذكر إسم أرسطبس ، ولا أشار إلى النظرّية القورينية فى « المعرفة » ، كما فعل تلميذه أرسطوطاليس من بعده ، لدى نقده نظرّية الأخلاق القورينيّة فى كتابه «الأخلاق» . ولعلّ إهمال هذين العلَمين ذكر أرسطبس فيما كتبا ، وفيما تناولا من أوجه المذهب القورينى نقداً وإثباتا ، كان السبب الأوّل فى أنّ العرب لم يعرفوا من أمر أرسطبس شيئاً يعتدّ به ، حتى أن ابن القفطى فى كتابه الصغير تاريخ الحكماء ، لم يترجم عن حياته الاّ ترجمة قصيرة ، لا

القفطى وتاريخ الحكماء

تدلّ على أثر من المعرفة بحقيقة مذهبه ، مع أنّه ترجم لرجال من اليونان كان يفخر كثير منهم أن يكونوا من تلاميذ أرسطبس ، باستفاضة وبيان (١) . ولا شكّ عندى فى أن معرفة العرب باليونان ، كانت فى أكثر الأمر عن طريق أرسطوطاليس وأفلاطون . لأنّ أفلاطون «الآلهى» ، كما كانوا ينعتونه ، محبّب إلى نزعاتهم ؛ ولأن أرسطوطاليس «المعلّم الأوّل» كما عرفوه ، كان بمنطقه الاستنتاجى ، أكبر معوان على تقرير مسائل الجدل والكلام . والراجح أنّ العرب ورثوا هذه النزعة عن السريان الذين نقل عنهم العرب فى أكثر الأمر أعمال اليونان .

نظرية المعرفة عند القورينيين

وما كان لنا أن نمضى فى هذا البحث ، من غير أن نمهّد له بتعريف أوّلى يتناول نظريّة المعرفة عند القورينيين ، على الرغم من أنّنا سوف لا نتناول نظريتهم بالشرح ، إلاّ بعد أن نفرغ من الكلام فى أرسطبس وأفلاطون ، ثمّ من الكلام فى أرسطبس وأرسطوطاليس . غير أنّ ضرورة التعريف بهذه النظريّة فى هذا الموطن ، يلجئنا إلى الايجاز فى شرحها ، لنبقى على البيان والافاضة إلى محلّهما من البحث .

ويكفى هنا أن نعرف أنّ مذهب أرسطبس لم يزوّد الفكر الانسانى بنظريّة فــذة فى الأخلاق لا غير ، بل وضع نظرية فى المعرفة — Theory of Knowledge — دعّمها أرسطبس ، وتوسع فيها خلفاؤه ، فكان لها أكبر الأثر فى كلّ ما

---

(١) واليك ما أثبته القفطى فى كتابه تاريخ الحكماء ص ٧٠ طبع ليبزج سنة ١٣٢٠ هـ . أرسطفس — أو أرسطبس ، من أهل قورينا وقيل إن قورينا فى القديم هى رفينة بالشام عند حمص والله أعلم . وقد رأيته مكتوبا فى موضع الرفنى — هذا من فلاسفة اليونانيين له ذكر وتصدر، وكانت له شيعة وفلسفة هى الفلسفة الاولى قبل أن تتحقق الفلسفة . وكانت فرقته من الفرق السبعة التى ذكرناهم فى ترجمة أفلاطون ؛ وكان أصحابه يعرفونه بالقورينانيين نسبة الى البلد ، وجهلت فلسفتهم فى آخر الزمان ، لما تحققت فلسفة المشائين . وله من الكتب المصنفة كتاب الجبر ، يعرف بالحدود . نقل هذا الكتاب وأصلحه أبو الوفاء محمد بن محمد الحاسب ، وله أيضاً شرحه وعلله بالبراهين الهندسية .اهـ .

ظهر من صور الفكر الفلسفي على مدار العصور . أمّا المحصّل من هذه النظريّة ، فيكفي أن نعرف منه ، أنّ القورينيين كانوا يقيمون نظريّتهم في المعرفة على قاعدة بسيطة تنحصر في قولهم — «إنّ الأساليب أو الكيفيّات التي نتأثر بها ، هي وحدها التي يمكن معرفتها . » . ولمّا كانت هذه القاعدة هي لبّ النظريّة ، كفى أن نقول فيها إنّ القورينيين مضوا في شرحها مستعينين بكل مايخطر ببالك من المثل التي تستمد من إدراك الحسّ . فهم يقولون بأنّنا لانعرف أنّ « العسل » حلو ، وأنّ الطباشير أبيض ، وأنّ النار تحرق ، وأنّ السكين تقطع . وإنّما نعرف من هذه الأشياء وأمثالها : حالات الشعور التي نشعر بها . أي أنّ لنا احساساً بالحلاوة ، وآخر بالبياض ، وثالثاً بالحرق ، ورابعاً بالقطع وهكذا . وأن هذه الحواس ، هي طريقنا إلى المعرفة . أي أنّنا إنّما نعرف الآثار التي تتركها فينا الأشياء من طريق الحواس ، لا ممّا هي حقيقة الأشياء في ذاتها .

أصل حوار ثياطيطوس

وهنا يجدر بنا أن نعرف أصل حوار ثيَاطِيطُوس . وإنّما نستطرد في هذا خاصّة ، لأننا سنحتاج إلى معرفته في شرح نظرية المعرفة عند القورينيين فيما بعد .

« ثيَاطِيطُوس » شابّ من نبغاء اليونان ، برّز في الرياضيات والعلوم . جرح في إحدى المواقع الحربية ، في حصار من حول مدينة « قورنثية » ، ومرض في المعسكر مرضاً مميتا . فأبدى رغبته في أن يحدث به حدَثُ الموت في وطنه ، ولهذا نقل إلى ثغر « ميغارة» حيث قابله « إقليدس » الميغاري . فتحدّث « إقليدس » في شأنه مع صديقه « طِرْفِزيُون » — Terpsion — وهو أيضاً من تلاميذ سقراط ، مبديا أسفه على أن تفقد بلاد اليونان نابغة مثل « ثيَاطِيطُوس»

وجرّهم الكلام إلى ذكر حديث اشترك فيه سقراط ، والرياضى «ثيوذورس القوريني» ، وتلميذه «ثياطيطوس» أشاد فيه سقراط بالمواهب السامية التى أبداها التلميذ الشاب ، وعلائم النجابة والنبوغ التى آنسها فيه . وأراد « إقليدس » أن يرافق الجريح ، حتى إذا قطع جزءاً من الطريق ، ناله النّصب من عناء السفر ، فاستقرّ رأيه على أن يستريح بعد طول الشقّة التى قطعها ماشيا . وهنالك وافاه « طِرْفِزْيُون » وكان قد عاد من الريف . فانتهز « طرفزيون » هذه الفرصة ، ورغب فى أن يسمع تفاصيل ذلك الحديث الذى ألمعنا اليه ، فأجابه «إقليدس» إلى طلبه ، وأمر عبداً كان يرافقه ، أن يقرأ عليهم نصّ الحوار .

والذى يعنينا من أمر هذا الحديث ، ما يتعلّق منه بمناقشة نظريّة المعرفة ، التى قال بها القوريتيّون. لهذا نترك كلّ التفاصيل الأخرى بعد أن مهّدنا بالتعريف عن أصل الحوار ، لنستخلص من هذا الكتاب مجمل النقود التى وجّهها أفلاطون إلى النظريّة القورينيّة فى المعرفة . على أن نذكر دائما أنّ هذا الكتاب يعدّ فى مقدمة كتب أفلاطون قوّة تفكير ، ومتانة أسلوب؛ إذ جمع فيه بين خيال الشاعر ودقّة المنطيق ، وحيطة الفيلسوف ، وفنّ المنشىء .

المعرفة هى الادراك

يبدأ الحوار بسؤال يوجّه إلى « ثياطيطوس » ، وجواب يردّ به « ثياطيطوس » على السؤال . وعلى السؤال والجواب ، يبنى الحوار وتقوم المناقشة . أمّا السؤال « فما هى المعرفة ؟ » وأمّا جواب « ثياطيطوس » فهو أنّ « المعرفة هى الادراك » .

موقف سقراط فى الحوار

ولا شكّ فى أنّ سقراط قد استخلص من جواب الشابّ النابغة ، أنّ تعريفه الأوّلى للمعرفة ، مزيج من مذهب « بروطاغوراس » ، ومذهب « أرسطبس » . فحاول ببداهته أن يُخَرِّجَ من الجواب اتجّاها ، يدور من حوله الحوار ، ويسدّ به

على محاوره طريق الخلوص إلىما يريد من تقرير نظرية القورينيين ؛ فيتجه فكره توا إلى أن فى الجواب شطراً يمكن التسليم به ، وشطراً آخر فيه تناقض عقلى . وان الشطر الثانى إذا أعير ما هو جديرة به من الاعتبار ، ذهب بكل أساليب المعرفة وبددها . ولا شك فى أن هذا التناقص العقلى ، يذهب فيما يذهب به ، بالشطر التى يمكن التسليم به من تعريف « ثِيَاطِيطُوس »

اين التناقض؟

أما التناقض العقلى ، الذى استخلصه سقراط من هذا التعريف المجمل للمعرفة ، فيرجع إلى أن القول بأن الادراك هو المعرفة ، أو أن المعرفة هى الادراك ، يجر العقل حتما إلى التسليم بأن شخصاً ما ، يمكن أن يعرف ولا يعرف ، فى آن واحد . والمثل على هذا أن شخصاً ما « اذا سمع » ألفاظا من لغة غريبة عنه ، فانه « يدرك » الألفاظ ؛ ولكنه لا « يعرف » ما تحمل من المعانى . فادراكه الجَرْسَ اللفظى ، يمكن أن يعتبر « معرفة » ؛ وجهله المعانى ، يمكن أن يعتبر « لامعرفة » ؛ فهو « يعرف » و « لا يعرف » فى الوقت نفسه . وكذلك إذا « دعى » الانسان لفكره ، مُدْرَكاً من المدركات التى لم يكن يعرفها ، فقد يمكن أن يقال إنه « يعرف » ، وبمعنى آخر أنه « لا يعرف » .

المعنى المجمل فى التعريف

أما المعنى المجمل فى التعريف فيتضمن احتمالين . الأول — القول بأن « مَلَكة الادْراك » هى الملكة الوحيدة التى تستخدم لاستيعاب المعرفة . وفى هذا انكار لملكة أخرى ، أظهر فى صفاتنا العقلية من الادراك ؛ هى ملكة « التذكر » أو بالأحرى « الذاكرة » والثانى — أن مادة الادراك ، هى المادة الوحيدة التى تتكون منها المعرفة .

محصل

ولاشك فى أنه ليس من شأننا هنا أن ندرج إلى التفاصيل

ومناقشة الآراء . ويكفي أن نشير إلى حقائق لايجب أن تغيب عن ذهن الباحث .

الأولى — أنّ أفلاطون بعد أن يخلص من مناقشة التعريف الأوّل ، يلجأ إلى تعريف ثان ، محصّله أنّ — « التصوّر الصحيح (كالآراء والعقائد) هو المعرفة . وبعد أن يمضى فى مناقشة هذا التعريف ، ويدلف إلى القول بأنّ الآراء الصحيحة ، تناقضها الآراء الفاسدة ؛ وأنّ العقائدالصحيحة ، تناقضها العقائدالفائلة ؛ يخلص من هذا التعريف إلى تعريف ثالث ، بعد أن يمهد له بمناقشات طويله ، مجملة أنّ — « المعرفة عبارة عن آراء صحيحة يؤيّدها الايضاح » .

الثانية — أنّ كثيرا من المؤلّفين يعتقدون أنّ هذا الحوار برمته لا أصل لوقائعه ؛ وانمّا هو من وضع أفلاطون ؛ إذ حاول أن يناقش فيه كلّ الاحتمالات والنواحى التى تؤدى إليها نظريّة المعرفة عند القورينيين .

الثالثة — انّ تأثير المذهب القوريني فى نواحى الفكر ، قديما وحديثا ، كان شاملا ؛ وان اهمال ذكر مؤسّسه ورجاله ، كان مقصودا ، لأسباب سوف ندلى بها فى موضع آخر .

الرابعة — انّنا لانثبت هنا شيئا ضدّ رأى القورينيين ، ولا ننفى شيئا من نقد أفلاطون ، وانمّا نبقى على هذا ، الى ما سوف نكتب فى شرح نظريّة المعرفة القورينية .

ارسطبس وافلاطون فى كتاب بروطاغوراس —

فى كتاب أفلاطون الذى سمّاه « بروطاغوراس » ، موضعان يصحّ أن نرجع إليهما فى هذا البحث . الموضع الأوّل ـ وزن اللذّة والألم . والموضع الثانى ـ هيدونيّة أفلاطون .

أمّا الموضع الأول فقد ألمعنا اليه عند الكلام فى ارسطبس وجرى بتمام (فى الكتاب الثالث) اذ أثبتنا ما يلى .

فن الحياة

«وعلى هذا يصبح « فن الحياة » عبارة عن ضرب من الأقيسة والاستنتاجات الهادئة ، على الصورة التى استنتجها أفلاطون فى آخر كتابه « بروطاغوراس » وهى صورة حقّة تقوم على فلسفة سقراط . ولكن أفلاطون لم يؤمن بما استنتج من فلسفة أستاذه ، إيمانا صريحاً كاملا » .

اتجاهان

ولأفلاطون فى كتابه « بُرُوطَاغورَاسْ» اتّجاهان . ففى أولهما يتّجه إلى الكلام فى الفضيلة . أمّا فى الثانى ، فينصرف إلى وزن اللذة والألم . ولعلّه فى هذا الموطن قد استنتج من فلسفة أستاذه سقراط ، كل ما استنتج خدنه وقرينه « ارسطبس » ، على أنّه لا يبعد أن يكون أفلاطون قد تأثر باستنتاج أرسطبس المباشر فى فلسفة اللذّة . فوعى بعض ما يترتّب عليها من النتائج ؛ فلمّا وصلت المناقشة فى كتاب « بُرُوطَاغورَاسْ» الى موقف يؤدّى مَنطقاً إلى فكرة أرسطبس ، لم يكن من مندوحة أن يبرز الوعى الذى وعاه أفلاطون ، من فلسفة خدنه ؛ ويظهر فى ميدان الصراع الفكرى ، فتصبح الحياة عند أفلاطون « فنا » ، ويكون هذا الفن ، ضربا من الأقيسة والاستنتاجات الهادئة .

القول باختيار الانسان فى الخطا

ولكن كيف تدرّج البحث ليصل إلى هذه النتيجة ؟ كان أوّل التدرّج فى البحث ، أن سقراط حاول أن ينقض قولا « سوقيا » ، يتلخص فى أنّ الانسان يخطىء مختارا ، وأنّه يعرف «الخير» ولكنه

يتنكّب الخير باختياره ، اذا استقوت عليه « اللذّة » ، أو بعض الشهوات الأخرى ، كالغضب أو الخوف أو الحبّ أو الحزن . ويأخذ بعد ذلك سقراط فى محاولة أخرى ، يريد أن يخلص من طريقها إلى البرهنة على أنّ « للعقل » السلطة العليا ، والمنزلة الأولى ، فى توجيه سلوك الانسان. وعلى هذا يوافق بروطاغوراس .

سوق الى أفق آخر

غير أنّ موافقة بروطاغوراس على قول سقراط هذا ، تسوق المناقشة إلى أفق آخر ، يدلف فيه سقراط إلى بحث فكرة شائعة ، مجملها أن الانسان غالب ما يعرف « الشرّ » أنّه « شرّ » ، ولكنّه يفعله . ويصف هذه الفكرة بأنها أضحوكة مزرية . ثمّ يحاول أن يبرهن على هذا ، فيقول بأنّ كلّ انسان إنما يعمل فى سبيل الحصول على « أخْيَر (١) » ما يتمنّى لنفسه ، وأنّ هذا يحمل الانسان على أن يجعل اللذّة موازنة للخير ، والألم موازنا للشرّ . ومن هنا ينحصر عمله فى الحصول على أكبر قسط من اللذّة ، وأقل قسط من الألم . ولذلك تراه يتفادى اللذائذ أحياناً ، مادامت تؤدّى إلى آلام ترجحها . أمّا المعنى الذى نستنتجه من قول البعض بأنّ الانسان انمّا تستقوى على مشاعره اللذائذ ، فانّه لا يدل فى الحقيقة إلاّ على أنّ اللذائذ النزيرة ما دامت قريبة ، وفى متناول اليد ، تفضّلُ دائماً على اللذائذ العظيمة، مادامت بعيدة التناول . والسبب فى هذا أن قرب اللذائذ يضخّمها ؛ كما يضخم القرب الاحجام . وفى مثل هذه الحالات ؛ قد يخدع العقل ، وتفسد أحكامه . على أنّ الأخطاء التى قد تنتج عن خداع العقل ، يمكن ان يتلافاها كلّ من فى مستطاعه أن يزن ، وأن يقيس ، وأن

كيف يخدع العقل؟

---

(١) ان لفظى « خير وشر » لا يصاغ منهما أفعل تفضيل ، ولكن المعنى لا يتم هنا الا بمخالفة هذه القاعدة ، والسياق بمخالفتها أروع ، والاسلوب أكثر سبكا .

يقدر تقديراً صحيحاً ، حالات اللذّة والألم . وعلى هذا يصبح السلوك الواجب اتباعه فى الحياة ، نوعا من الموازنات أو الأقيسة ، وبالأحرى ضرباً من الحكمة أو المعرفة : أمّا الحالة المضادّة لهذه ، وهى الحالة التى تستقوى فيها اللذّة أو المشاعر على الانسان وتستعبده ، فما هى إلا الحمق والجهالة . ولا شكّ فى أنها أدنى الجهالات جميعاً .

هيدونية أفلاطون

ننتقل من ثَمَّ إلى الموضع الثانى ، لنتكلّم فى هيدونيّة أفلاطون ، ولنَبَيِّن عن اتجّاهه التفكيرى ، ولنُظهِر الفارق بينه وبين أرسطبس ، من حيث النزعة والاتجّاه .

ماهى ؟

يظهر أفلاطون ، فى آخر كتابه « بروطاغوراس » ، شكّه فى أن اللذّة والألم يشملان كلّ ما نعنى « بالخير والشرّ » . ويعقّب على هذا بقوله إنّنا لا نقصد بالأغراض عادة الا اللذائذ والآلام ، وما يتعلّق بهما من الميول والرغبات ، وأنّ كلّ المخلوقات الحيّة ، إنّما تعمل جاهدة ، فى سبيل هذه الأغراض ، مدفوعة إليها بانفعالاتها . ولهذا يمضى أفلاطون فى تعداد اللذائذ والآلام ، ويقارنها بعضها ببعض ، من حيث عددها وامتدادها وقوّتها . ثم يقول بأننا نختار الآلام الضئيلة ، اذا ترتّبت عليها لذائذ عظيمة ؛ ولكننا لا نختار اللذائذ الضئيلة ، إذا ترتّبت عليها آلام عظيمة . وهنا يشير إلى الحالة السلبيّة فى السلوك ، وهى الحالة التى نختارها لتَحُلّ محل الألم ، ولكننا نرفضها ، إذا حاولت أن تحلّ محل اللذة .

مقارنة

ولقد حاول أفلاطون ، بعد هذا ، أن يثبت أن أمتع حالات الحياة ، حالة تنيلنا ذلك الثواب الذى نَتَطَلَّع إليه جميعا ؛ والذى ينحصر فى أن ترجح مسرّاتنا أحزاننا . ولا شك مطلقا ، فى أن بين هيدونيّة أفلاطون وهيدونية أرسطبس ، آصِرَةً ونسباً قوياً . ولكن الفارق ليس فى العنصر الذى تقوم عليه هيدونية كل من هذين العَلَمين ،

بل فى النزعة العقلية التى تدخل أفلاطون فى حيّز الآلهيين ، وأرسطبس فى حيز الانسانيين ؛ فتجعل الأول ينظر فى المثاليات ؛ والثانى ينظر فى الحقائق الواقعة .

أرسطبس وافلاطون فى كتاب فليبوس

رجوع الى الماضى

أوردنا عند الكلام فى « أرسطبس والكلبيين » (فى الكتاب الثالث) مايلى . قصد «أفلاطون فى كتابه « فِلِيبُوس » —Philebus— أن يحاول وضع فواصل بين اللذائذ الحقيقيّة واللذائذ الخيالية ، والموازنة بين الفكرات الحقيقية والفكرات الخيالية . ويرجح أن أفلاطون لم يقصد بهذا البحث الا الاشارة إلى موقف القورينيين الفلسفى . »

ثم أثبتنا ما يأتى: —

« أما السبب الذى حمل أفلاطون وأرسطوطاليس على أن يقاوما مذهب أرسطبس ، فيرجع إلى إن ابن قورنية كان قد بدأ يعلم الهيدونيّة فى أبسط صورها ؛ فقال إن اللذة هى الخير الأسمى . وإن غاية الانسان يجب أن تتجه ، دائما وفى كل آن ، إلى الحصول على أكبر قسط منها ، وجهد ما تصل استطاعته . وهذه الصورة البُدائيّة غير المهذبة فى المذهب الهيدونى ، هى التى قاومها سقراط ، ونقلها عنه أفلاطون ، وأثبتها فى كتابه «فليبوس »

تدرج البحث ضرورى للخلوص إلى النتائج

هذه هى الفقرات القليلة التى أشرنا بها إلى كتاب « فليبوس » فى البحوث السابقة . ولا شكّ فى أن متابعة البحث فى كتاب « فليبوس » واستخلاص المواضع التى يمكن أن يكون أفلاطون قد أشار فيها تلميحا أو توضيحا ، إلى موقف القورينيين الفلسفىّ ، يدعونا إلى النظر فى الكتاب ، بحيث نتدرّج عند النظر فيه ، من موقف إلى موقف ، ما دام ذلك يسلم بنا إلى الكلام فى ما نقصد إليه من هذا البحث .

ولهذا لا نجد مندوحة عن أن نمضى فى البحث على طريقة ألِفْنَاها من قبل ، وجرينا عليها فى الكلام على كتاب « بروطاغوراس » ، وكتاب « ثياطيطوس » .

الخير هو العنصر الرئيس فى حوار فليبوس

انّ العنصر الحقيقى ، الذى يؤلّف صلب الحوار ، ينحصر فى « الخير » ، أوكما سمى «الخير الاسمى» . ويقوم الحوار بين طرفين : أحدهما يؤيد أن الخير فى « اللذة » ، والآخر يؤيد أن الخير فى « المعرفة » . ولا شك فى أن أفلاطون فى مثل هذا الموقف ، يجنح دائماً إلى القول بأن المعرفة وحدها ، يمكن أن تكون مصدراً للسعادة ؛ حتى اذا أغضينا عن كلّ ما يحتمل أن تنتجه من ممكنات اللذّة . وعلى هذا لا تكون « المعرفة » منافية للذة على وجه عام .

قياس السعادة بالخير

غير أنّه لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أنّ القول بأن قياس المعرفة بالخير ، وجعلهما متساويين من هذه الناحية ، قول قد سُبِق به أفلاطون . لأنّه يرجع فى الواقع إلى مقرّرات «إقليدس الميغارى» الفلسفية ، ثم نقله عنه الكلبيّون . ولكن أفلاطون يحاول أن ينزل من قيمة هذه « الموازنة الفلسفيّة » ، فيقول بأن لا « اللذة » وحدها ، ولا « المعرفة » وحدها ، يمكنهما منفصلتين ، أن ينتجا السعادة . ذلك بأنّ السعادة دائماً ، وحيثما وجدت ، لن تكون إلا مزيجا منها .

اسلوب علمى

وفى هذا الموقف يرجع أفلاطون إلى أسلوب كثر ما عمد إليه فى كتابه « الجمهورية» ؛ وهو أسلوب أقرب ما يكون إلى الأسلوب العلمىّ التحليلى ، وبالأحرى أسلوب التفريق بين المعقولات ، ثم وزنها ومناقشتها . فهو يجرّد حياة اللذة من كل مايحتمل أن يمازجها من « الذكاء » ، ويجرد الذكاء من كل ما يحتمل أن يمازجه من اللذة ، ثم يقارن بعد ذلك كُلاً من الحياتين ، إذا اتفق أن شخصا حاول أن يحيا إحداهما . فيبرهن على أن حياة اللذة لا تكفى المرء ، بقوله إن الذاكرة

تحليل

وحياة الترقب (الأمل والرجاء وما اليهما) يُنضِبان أكبر نبع يمكن أن يفيض علينا باللذائذ. وأن شخصا، إذا اتفق وكان على ما وصف أفلاطون، أو بالأحرى على ماتخيل، يصبح لمجرد إسفافه الشعورى، لا يفترق عن الحيوانات الدنيا، كالأصداف والحييونيات البحرية. وأما الناحية الأخرى، ويعنى بها الحياة العقلية الصرفة (الذكاء)، فاذا لم يمسها ريح من اللذة والألم، فانها لا تكون أكثر من جمود، يُفتقَدُ معه الاحساس والشعور. ولا يحاول أفلاطون فى هذا الموطن أن يحلل هذه الحالة التى تخيلها، وإنما يرفضها، على أنها غير خليقة بالانسان.

قيم نسبية

وبعد أن يفرغ أفلاطون من التدليل على ضرورة هذا التمازج يعمد إلى الكلام فى القيمة النسبية التى تكون لكل من العنصرين. وهنا يضطرّ الى أن يغوص بك إلى الاعماق القصيّة من « طبيعة الأشياء »، ولأوّل وهلة يسقط بك على أمرين معيّنين. اللامتناهى والمتناهى. ولا شكّ فى أنّ أفلاطون، إنما يتأثر فى موقفه هذا بالفيثاغوريين وبالفيلسوف « فِيلوُلاوُس » — Philolaus — وكان « فيلولاوس » هذا من معاصرى سقراط؛ فيقرّر أفلاطون أنّ كل شىء فيه كثافة، يعتبر فى حيز « اللامُتَناهى » - لأنّ درجات الكثافة تتضمّن حقيقة الاستمرار فى التجزئة إلى غير حدّ. أما كل الأقيسة والأعداد، وكذلك الفكرات التى تتضمّن بالضرورة أقيسة وأعداداً، فتدخل فى حيّز المتناهى. ومن تمازج الأصلين أو المؤثرين - أو بالأحرى الكائنين، اللامتَنَاهى والمُتناهى، ينتج كلّ ماترى فى الطبيعة من جمال وقوة، وكلّ ما تلمح من نظام واطّراد؛ إلى غير ذلك ممّا يمكن أن تستبينه فى الأشياء.

اللامتناهى والمتناهى

هنا ينتقل أفلاطون إلى أوج آخر يقرّر فيه، أنّ مزج المؤثرين

المزج بينهما ينتج عنصراً جديداً

اللذين ذكرناهما (اللامتناهى والمتناهى) ينتج مؤثراً ثالثاً . ثم يضيف إلى هذه المؤثرات الثلاثة ، مؤثراً رابعاً ، هو « العامل » الذى ينتج من امتزاج المؤثرين الأولين: (اللذّة والمعرفة) . وبهذا يكمل أفلاطون مذهبه فى المؤثرات أو « العوامل الأربعة » التى تتسلّط على الكون كله . ومن ثمّ يضع قاعدة للمقابلة بين القيم — Values — وعلى هذا يقضى بأنّ اللذّة والألم ، ضربان من ضروب الاشياء « اللاّمتناهية » ولذا يضعهما فى مرتبة أقل من مرتبة « المعرفة » ، التى هى عنده فى المرتبة الاولى من الشأن ، لأنها تدخل فى حيّز المتناهى .

طبيعة اللذة والالم

ولا شبهة فى أنّ تدرّج هذا البحث ، كان لابدّ من أن يجرّ أفلاطون إلى البحث فى طبيعة اللذّة والألم . فما هى اللذّة ؟ وما هو الألم ؟ سؤالان لم نعثر فيما خلف « أرسطبس » على جواب لهما . فاذا كانت اللذّة ، عند أرسطبس ، حركة لطيفة ، والألم حركة عنيفة ، فما هى إذن طبيعة هذه الحركة ؛ وكيف تحدث ؟ ما هى أسبابها ؛ وما هى نتائجها ؟ أمّا أفلاطون فيجيب على هذين السؤالين فيقول إنّ الألم ظاهرة تصاحب انحلال الوحدة التى يحدثها تمازج المؤثرين الرئيسيين : « اللامتناهى والمتناهى » ؛ وأن اللذّة ظاهرة تصاحب رجوع المؤثرين إلى وحدتهما .

اللذائذ الجسمية واللذائذ الروحيه

ومن ثم يمايل بين اللذّة والألم القائمين على الحالات الطبيعية ، باللذة والألم الناتجين عن الترقب ، أى القائمين على الحالات النفسية . ويدخل مع هذين حالة ثالثة ، هى حالة الحياد الانفعالى ، ويجعلها خاصة

بالحياة العقليّـة . ولتساميها عن القدرة البشريّـة ، خُصَّ بها الآلهة . فاذا كانت فى الانسان ، فلا أقلّ من أن تـكون لها المرتبة الثانية من المراتب التى قسّم بها أفلاطون مؤثّراته هذه .

أمّـا ما يستنتج أفلاطون من هذا البحث التركيبى الرائع ، فجملة نتائج نفسيّة لها روعتها ، ولها فخامتها ، الجديرة بعقل الفيلسوف الآلهى .

تحليل نفسى رائع

يقول بأنّ « اللذّة » الروحيّـة ، أى التى لا تختصّ الاّ بالروح ، تـكـيّفها الذاكرة . غير أنّ مرمى « الذاكرة » لا يقتصر على تلك الآثار التى تؤثّر فى الأجسام وحدها ، والتى تنمحى قبل أن تتّـصل بالروح . واذن فلا بدّ من أن يتزوّد المرمى أو الهدف أو الغرض الذى تتحوّل نحوه الذاكرة ، بتلك « الخلجـات » التى تتمشّى خلال البدن والروح معا ، والتى نسمّـيها الأحاسيس . فانّ هذه الأحاسيس تحزنها الذاكرة ؛ وهذه الذكريات — Recollections — هى النبع الحقيقى الذى يفيض علينا باللذائذ الروحـيّة ، أى النفسيّـة ، التى يميزها أفلاطون من اللذائذ التى تقوم على الرّغـبـات . ولا ينـكر أفلاطون مع هذا أنّ عنصرا نفسيّـا ، أى روحيّـا ، انّما يتغلل فى صميم الرغبات والميول الانسانيّـة ، هو عنصر الترقب (الأمل والرجاء وما إليها) ، ويقوم أصلا على الذاكرة من طريق علاقته بالشىء المُرْتـقَـبِ ، أو « المرغوب فيه » . ومن هنا تنتج اللذّة ، أو يحدث الألم ، بنسبة الأمل أو اليأس من الحصول على الرغبات ، أو الشكّ فى الحصول عليها . ومع هذا فانّ فى الرغبات عنصراً أصيلا من عناصر الألم ، لافرار منه بحال من الأحوال .

اللذائذ الحقيقية واللذائذ الخيالية

ومن هنا يصل أفلاطون إلى الـكلام فى اللذائذ الحقيقـيّة ، واللذائذ الخاليّـة ؛ فتستقوى فيه روح الأديب الشاعر ، على روح العالم المتزّن ، الذى عهدته فى المقرّرات السابقة . فيقول بأن اللذائذ والآلام الخيالية

إنما تأنسها فى الأحلام . وهذه المُفَارَقَة ، لايجب أن تنتزع منها روح التقدير السامى ، لتحليل أفلاطون الرائع ، حقيقة اللذّة والألم .

محصل

والمحصّل أنّنا لم نستطرد فى هذا ، الا ّ لنظهر إلى أىّ حدّ بلغ تأثير المذهب القورينى فى عصر أفلاطون وأرسطوطاليس ، وإلى أى مدى تغلغل فى أفكار العُظَمَاء .

ارسطبّس وافلاطون فى كتابه « غورغياس »

اوهام لافلاطون فى كتابه غورغياس

لم تكثر الأوهام فى كتاب من كتب أفلاطون ، كما كثرت فى كتاب « غورغياس » ، وهذا على قدر ما أستطيع أن أحكم من دراسة أوّلية لهذا الكتاب . غير أنّ الذى يهمّنى الرجوع إليه فى هذا الموطن ، وَهْمَان ، حاول أفلاطون أن يَنقُضَ بهما النظريّة الهيدونيّة .

أمّا الوهم الأول فقول أفلاطون إنّ اللذّة ينبغى أن لا تعد من الخيرات ، أو من الأشياء الطيبة . لأنها إذا عدت من الخيرات أو من الطيبات ، إذن لوَجَبَ أن يكون للأخيار منها أكبر نصيب . لأن

تدليل ضعيف

وَسْمَهُم بالخير ، انما يكون لأنهم يساهمون فى الخيرات . وأما الوهم الثانى ، فيرجع إلى الطريقة التى حاول أن يدلل بها على الوهم الأول . فقد ذهب فى هذا التدليل ، مذهب أن نصيب الرجل الطيب من اللذة ، أقل من نصيب الشرير . ونصيب الرجل الشجاع منها ، أقل من نصيب الجبان . وأن الطيبين والشجعان ، ينالهم من الألم ، أكثر مما يصيب الآخرين منه . وعلى هذا النهج ، يمضى أفلاطون فى هذا الموضع من الحوار . فيجرى فى الأكثر على طريقة خطابية ، تؤدى إلى ضعف بيِّنٍ فى أسلوب البرهنة الذى اتبعه ، لينقض الهيدونية .

استنتاج

أما ما يستلفت نظر الباحث فى كل هـــذا ، فحقيقة أن عقول الفلاسفة ، كانت قد اتجهت فى ذلك العصر إلى وزن الهيدونية ، وتقويمها

من كلّ نواحيها . وفى هذا دليل أوفى ، على ما كان لها من أثر وشأن ، فى مذاهب الفلسفة القديمة .

ارسطبس وارسطوطاليس —

جاء فيما كتبنا فى « الرسول الجديد » (الكتاب الثالث) مايلى —

« غير أنّنا اذ نرى أنّ شابّا من أفذاذ العالم الإنسانى ، لا من أفذاذ اليونان وحدهم ، ومن معاصرى أرسطبس ، درس نظرياته ومبادءه ، لا على وجه التعميم ، بل على وجه الاختصاص ، وأنّه ناقش فيها ، ونقد بعض الأسس التى تقوم عليها ؛ يذهب من روعنا كلّ شكّ فى أن مذهب أرسطبس ونظرياته قد كتبت وجمعت بين دفتى كتاب ، أو ضمّنت صفحات كتب عديدة ؛ وان ثقتنا بهذا القون تصبح فى موطن اليقين ، إذا عرفنا أن ذلك الشاب ، الذى عاصر فيلسوفنا فى أخريات أيامه ، هو المعلّم الأول : « أرسطوطاليس » لا أحد غيره »

أرسطبس سفسطائى عند أرسطوطاليس

ولقد يجمل بنا أن نذكر أنّ أرسطبس كان يعلّم تلقاء أجر ؛ وأنّ هذا كان سببا فى أن يلحقه أرسطوطاليس بالسفسطائيين . فلمّا أهمل أرسطوطاليس ذكر أرسطبس فى كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخس » ، ولم يذكر من أتباعه إلا « أودكسس » الهيدونى المتقشّف ، وذلك عندما شرع ينقد مذهب القورينيين الأخلاقى ، ويناقش فى مبادىء المذهب تفصيلا وجملة ، من غير أن يعير الأشخاص أىّ التفات ، ذهب بعض النقّاد ممّن ينظرون فى تاريخ المذاهب الفلسفية ، إلى القول بأنّ أرسطوطاليس لم يذكر أرسطبس بالاسم إلا احتقارا لشأن السفسطائيين ، الذين كان يعتقد أنّ أرسطبس واحد منهم . غير أن عندى بعض تقديرات أخرى ؛ يمكن أن يعزى إليها

هل هذا صحيح ؟

يتعمّد أرسطوطاليس إهمال ذكر الفيلسوف القوريني العظيم ، أعدّدها هنا اتماما لفائدة البحث .

أرسطوطاليس أقل المؤلفين ذكراً لأصحاب المذاهب

أوّلا — أنّ أرسطوطاليس ناقش فى أكثر من مذهب فى كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخس » . فكان أقلّ المؤلّفين ذكرا لأسماء الفلاسفة وأصحاب المذاهب التى ناقش فيها .

أرسطوطاليس يعنى بالفكرة دون صاحبها

ثانياً — أنّه كان يعنى بالفكرات والنظريات دون أصحابها . فانّه على كثرة ما ناقش فى مبادىء المذهب القوريني لم يذكر إسم « أودكسس » إلاّ عَرَضاً .

تقشف أودكسس سبب فى أن يذكره أرسطوطاليس

ثالثاً — أرجح أنّ أرسطوطاليس لم يذكر « أودكسس » فى كتابه ، إلاّ لأنّ هذا الفيلسوف كان من القوريتيين نسيجاً وحده . فانه كان هيدونيّا من أصحاب اللذّة ، وفى الوقت ذاته متقشّف ، يدعوا إلى المثل العليا ، على نفس القاعدة التى دعى بها أرسطوطاليس .

تحرر ارسطبس من بعض قيود العرف أحفظ عليه المعلم الأول

رابعاً — إنّ علاقات أرسطبس الشخصيّة بأهل زمانه ، ممّا لايجعل للصداقة بينه وبين أرسطوطاليس من محل . فانه كان محرّرا من كثير من قيود العرف ، التى يقدسها أرسطوطاليس . وكان إباحيا بعض الشىء ، كما يستدلّ على هذا من علاقته « بلايس » القورنثية ، احدى خليعات آثينا ، بل ومن خليعات التاريخ اللاتى يذكرهن أصحاب التراجم والمسوعات الكبرى ، لبعد صيتها فى الخلاعة ، حتى لقد ضرب المثل بها فى التبذّل . فقد ثبث أن أرسطبس كان من عشاقها ، ومخالطيها المعروفين .

فاذا أضفنا إلى هذه التقديرات أن أرسطبس كان يعلّم بأجر ، فعدّه أرسطوطاليس من السفسطائيّين ، عرفنا على الاجمال السر فى أن يُعنَى أرسطوطاليس فى كتابه ، بالمذهب دون صاحبه . وهذا

يدل أوضح دلالة على أنّ أرسطو ، كان يقدّر أرسطبس كفيلسوف ، فناقش فى مذهبه ، وترك اسمه . وأظن أن مجمل هذه التقديرات يكفى لتعليل السبب فى أن يهمل المعلّم الأول ذكر القوريني العظيم .

أما الوجوه التى ناقش فيها أرسطوطاليس مذهب أرسطبس ، فنمضى فى ذكرها متخذين من المصادر التى بين يدينا ، على قلتها ، عمدة فى البحث .

ناقش أرسطوطاليس فى أبسط صور المذهب القوريني

وقبل أن نمضى فى هذا ، أرى أن أنبه إلى حقيقة تؤيدها كثير من المرجحات ، ولا يجب أن تغيب عن ذهن الباحث . وهذه الحقيقة هى أن أرسطوطاليس ، ناقش فى أبسط صورة لابست مذهب أرسطبس . والواقع أنه نقد الناحية التى قال فيها أرسطبس بأن اللذة هى الخير الأسمى ، وأن غاية الانسان يجب أن تتجه ، دائما وفى كل آن ، إلى الحصول على أكبر قسط منها ، وجهد ما تصل استطاعته . ولا ريبة فى أن هذه الناحية ، هى التى نقدها من قبل سقراط . وهى بعينها الناحية التى نقدها من بعد أفلاطون . وهى ، بعد هذا كله ، صورة المذهب البُدائيّة .

الروح الاكاديمية فى نقد أرسطوطاليس

على أنّ هنالك ظاهرة أخرى يجب أن نعيها . فانّ نقد سقراط كان عاما مجملا . ونقد أفلاطون كان نتفا ، فظهر مفرّقا بين كتب عديدة ، كما تناول نواح مختلفة من مذهب أرسطبس . ولذا تناوبت عليه حالات من القوّة والضعف ، والبيان والغموض ، ونهوض الحجّة مرّة ، وسقوطها أخرى . أمّا نقد أرسطوطاليس فكان أقرب ما يكون إلى النقود التى استولت عليها الروح الأكاديميّة العميقة ، على الرغم من أنّه تناول النواحى الأوّلية البُدائيّة من المذهب . ولا شكّ مطلقا فى أنّ هذا التدرّج ، كان يتبع تدرّج المذهب نحو النضوج . كما انّى لا اشتبه مطلقا ، فى أن المذهب انّما

نضج بعد عصر أرسطوطاليس ، وبعد موت أرسطبس .

نقد المذاهب الفلسفية والعلمية يتفق دائما مع قوة المذهب المنقود

لهذا اعتقد انّ نقد المذاهب الفلسفيّة والعلميّة ، إنّما يكون أقرب إلى الكمال ، إذا وجّه إليهما بعد أن تلابسها أنضج الصور ؛ وأن المذاهب ، فلسفيّة كانت أم علميّة أم أدبيّة ، يجب أن يعاد النظر فيها بين حين وحين . شأنها فى ذلك شأن التاريخ . ذلك بأنّ تطوّر الاتّجاهات العقليّة ، ونشوء المبتكرات ، واتّساع أفق المعرفة ، كلّ هذه وسائل تجعلنا أقدر على فهم النواحى الغامضة ، من المذاهب القديمة . زد إلى هذا ، أنّ رواد الفكر يُحْصَرُون عن تبيّن الحقائق تماما ، وهم لا يرون منها إلا ما يرى الخائف الوجل فى مفازة موحشة . فقد تترآى له خيالات وأشباح ، تتصارع فى نهاية الأفق . ولك أن تصوّر لنفسك بعد هذا ، إلى ان حدّ يصل جهد الرائد ليستخلص الحقائق من الخيالات ، ويتبيّن الأجسام المادية من الأشباح . والنقد الذى يوجّه إلى المذاهب التى يضعها الرواد ، لا يخلص من الشوائب التى لن تسلم منها المذاهب المنقودة ذاتها ، عند أول وضعها . واذاً يكون ما فى نقد المذاهب الناشئة من ضعف واضطراب ، راجع ، فى اكثر الأمر ، إلى ضعف عناصر المذاهب المنقودة ذاتها .

كيف نوازن بين نقد أرسطوطاليس ومذهب أرسطبس

أمّا إذا اردنا أن نستخلص حقيقة العلاقة بين مذهب أرسطوطاليس الأخلاقى ، وبين فلسفة أرسطبس ، فواجب علينا أن نمضى فى ذكر الوجوه التى تثبت العلاقة والآصرة بينهما فى أخلاقيات أرسطوطاليس ، وأن ننقل عن المعلم الأوّل أخصّ ما يتّصل من فلسفته الاخلاقيّة ، بمذهب الفيلسوف القورينى ، ونستطرد فى الموازنة بينهما كلّما دعت الضرورة إلى ذلك . ولنبدأ بمعقول السعادة عند أرسطوطاليس ، نقلا عن كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخس »

ترجمه أستاذنا الكبير احمد لطفى السيد باشا ، عن الباب الرابع جزء أول ص ١٨٩ — ١٩٥ .

تعريف الخير

بدأ أرسطوطاليس ببيان ما هو الخير ، فقال بأنّ الخير يختلف باختلاف العمل ، وتبعا لاختلاف الفنون . فهو فى الطب غيره فى الفنون العسكرية . فان كان الخير فى الطب هو الصحة ، وفى الحركات العسكرية هو الظفر ، ، فهو فى البيت فنّ العمارة ، وهو غرض آخر فى فن آخر . اذن فالخير هو عبارة عن الغاية التى تبتغى ؛ ومن أجل هذه الغاية يعمل الانسان باستمرار ، كُلَّ الأشياء التى تؤدى إليها . ولكلّ انسان غاية تتجه إليها أعماله . وهذه الغاية هى الخير الذى يستطيع الانسان أن يتعاطاه . فاذا وجدت عدّة غايات ، فمجموعها هو الخير . ثم يقول

الخير الاعلى نهائى كامل

«انّ للانسان غايات عديدة فى الحياة . على أنّ أكثرهذه الغايات ليست كاملة ، ولا نهائية بأعيانها . على حين أنّ الخير الأعلا كامل ونهائى . والخير الكامل النهائى ، هو الخير الذى نبحث عنه ؛ واذا وجدت عدّة غايات تتقارب من حيث كمالها ونهائيتها ، فان الاشد نهائية من بينها ، هو الخير الأسمى .

ماهو الخير ؟

«الخير النهائى هو الذى يطلب لذاته وحده . أمّا الخير الذى يطلب من أجل غيره ، فليس كذلك . وبهذا يكون الخير الذى يبحث عنه لأجل ذاته ، هو الخير الكامل ؛ الخير النهائى ؛ الخير التام . وهو لذلك يكون مطلوبا لذاته ، وليس من أجل شىء سواه .

خاصية الخير النهائى هى خاصية السعادة

« إنّ خاصّية الخير الأسمى على ماشرحناه ، هو خاصيّة السعادة عند أرسطوطاليس . فمن أجلها ، ولأجلها دائما ، يعمل الانسان ويبحث . فاذا طلب الانسان التشاريف واللذّة ، والعلم والفضيله ،

على أى شكل كان ، فانّه انّما يبغى هذه المزايا ، بصرف النظر عن كلّ نتيجة أخرى . ولكنّه مع ذلك يرغب فيها أيضا ، من أجل السعادة ، باعتبار أنّ هذه وسائل تحقّق السعادة ، التى هى كاملة ونهائية . ذلك فى حين أنّه قد يتصوّر انسان أنّه يبغى السعادة باعتبارها الموصّلة إلى هذه المزايا . فهذه المزايا إذن وسائل يرغب فيها لذاتها ، لتكون طريقا إلى غرض أسمى ، هو السعادة .

ليس الاستقلال من معنى السعادة

« هذه النتيجة تتضمّن معنى الاستقلال الذى نسنده إلى الخير الكامل ، أى الخير الأعلى . ومن الواضح أنّ أرسطوطاليس يعتقد أنّ هذا الخير الأعلى سيستقلّ عن كلّ شىء . ولكنّه لا يعنى بالاستقلال استقلال الانسان الذى يحيا حياة العزلة وحده ، بل يعنى أيضا الانسان الذى يحبها لأهله وأولاده ، وزوجه ، وعلى العموم ، لأصدقائه ومواطنيه ، مادام الانسان بطبعه كائنا اجتماعيا سياسيا . وهذا المقياس يلزم معرفة التزامه عند أرسطوطاليس .

السعادة أكبر الخيرات

« لمّا كانت السعادة أكبر الخيرات ، أى الخير الأعلى ، كان من الطبيعى أن يرغب الانسان فى معرفة طبعها ، بما هو أكثر جلاء .

« انّ الوسيلة الأكيدة للحصول على السعادة ، انّما هى العلم بما هو العمل الخاصّ بالانسان . والانسان انّما يجد الخير فى عمله الخاصّ ، إذا كان ثمة عمل خاصّ ، يجب على الانسان أن يتمّه ، وكما أن العين واليد والرجل ، وعلى العموم كلّ جزء من أجزاء البدن ، يؤدّى وظيفة خاصّة . ولكن ماعسى أن تكون الوظيفة المشخّصة للانسان ؟

للانسان وظيفة مشخصة

الحياة وظيفة طبيعية

« أن يعيش الانسان ، تلك وظيفة عامّة ، يشترك فيها الانسان حتى مع النباتات . ولكن البحث هنا يتعلّق بحياة الانسان التى لا يشترك فيها مع شىء من الموجودات الحية . إذن يجب أن يخرج من حدّ

البحث فى التغذية والنموّ . وعلى أثر هذا تأتى حياة الحساسية . ولكن هذه الحياة تشترك فيها أحياء أخر .

حياة الانسان الخاصة به ، هى حياة العمل للكائن الموصوف بالعقل.

« يبقى إذن حياة العمل للكائن الموصوف بالعقل . ولكن فى الكائن العاقل جزءان ، يجب التميز بينهما . الجزء الذى لايزيد عن أن يطيع العقل . والجزء الذى هو حائز للعقل ؛ وينتفع به فى الفكر . وإذن تكون الوظيفة الخاصّة بالانسان ، هى فعل النفس مطابقا للعقل . أو على الأقلّ فعل النفس الذى لا يمكن أن يتمّ بدون العقل . وإذا كان هذا حقّ ، أمكننا أن نسلم بأنّ العمل الخاصّ للانسان ، على وجه العموم ، هو الحياة من نوع ما ، وأنّ هذه الحياة الخاصّة ، هى فاعلية النفس ، واستمرار أفعال يصاحبها العقل .

الخير والكمال يختلفان تبعاً للفضيلة الخاصة بالشىء المنشود

« يمكننا أن نسلم بأنّ هذه الوظائف فى الانسان الراقى ، تتمّ حسنا وبانتظام . لكن الخير والكمال فى كلّ شىء ، يختلف تبعا للفضيلة الخاصة بهذا الشىء . والنتيجة أنّ الخير الخاصّ بالانسان ، هو فاعليّة النفس التى تسيّرها الفضيلة ، فاذا كان يوجد عدة فضائل ، فالفاعلية المسيّرة بأرفعهن وأكملهن .

فاعلية النفس مقودة بالفضيلة هى الخير الأعلى

« وإذن يكون الخير الأعلى ، الذى يجدر بالانسان أن ينشده ، هو فاعلية النفس ، على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة . فاذا تعدّدت الفضائل ، وجب أن تتبع الفاعلية أرفع هذه الفضائل . ومن هذا يتكوّن معنى السعادة عند أرسطوطاليس .

وهنا يردّ أرسطوطاليس من طرف خفىّ على أرسطبس فيقول .

رد من طرف خفى على أرسطبس

« زد على هذا أيضا أنّ هذه الشروط يجب أن تحقّق طوال حياة تامة بأسرها . لأنّ خطافة واحدة لاتدل على الربيع . لاهى ولا يوم صحو واحد . فلا يمكن أن يقال « ان يوم سعادة واحد ، بل ولا بعض زمن من السعادة ، يكفى لجعل الانسان سعيدا محظوظا . »

تعليق وشرح

ويظهر، أوّل شيء أنّ أرسطوطاليس انّما يقرّر بما قال مذهبه في السعادة، ومعقولها المجمل عنده. ولكن الباحث الذي يريد أن يستطرد في الموازنة بين المذاهب، ويستقرىء من بين السطور حقيقة ماترمى إليه أجزاؤها من الأغراض النهائية، لايشكّ لحظة واحدة في أنّ أرسطوطاليس انّما يوجّه بمجموع جهده العلمي والنظري، إلى نقض القاعدة الطبيعية التي يقوم عليها مذهب القوريني الأخلاقي. والواقع كما قلنا من قبل، أنّ أرسطوطاليس ينشد المثل العليا والنهايات والغايات، فمذهبه وصفي أكثر منه علميّ. وكيف لا يكون كما وصفنا، وهو يشترط للسعادة شروطا مثالية؛ ثمّ يقضي بأن هذه الشروط يجب أن تحقق طوال حياة تامة بأسرها. فلو استطاع إنسان أن يحيا حياة سعيدة، كما يبغيها أرسطوطاليس، وتعذر عليه برهة واحدة أن يراعي شرطا من شرائطها، خرج عنده من حظيرة السعداء.

أرسطوطاليس يحاول نقض القاعدة التي يقوم عليها مذهب أرسطبس

أضف إلى هذا أنه يمثل للسعادة بالربيع. ويقول: إنّ خطافة واحدة لاتدل عليه. وما «الخطّافة» عند أرسطوطاليس، الا لذّة الساعة عند أرسطبس. فأرسطوطاليس يقول بأن الحياة السعيدة عنده يجب أنّ تكون ربيعا صحوا، تسبح في جوّه خطاطيفه، وتسطع شمسه على الدوام. أمّا عند أرِسْطَبُّس، فالأمر على خلاف ذلك. فانّ خطافة واحدة عنده، تدل على جزء من الربيع. فينبغي للرجل الحكيم ألاّ يترك خطافة الربيع تُفْلِت من يده. بل ينبغي له أن يعمل طوال حياته، على أن يقتنص أكبر عدد ممكن من خطاطيف الربيع. حتى إذا زاد عدد الأيام التي يسعد فيها بالاقتناص، على عدد الأيام التي لايسعد فيها بخطّافة، استطاع بعد ذلك أن يقول «انّي حييت حياة رجحت لذّاتها على آلامها.» وهذا هو معقول السعادة

عند « أرسطبس » . ولاشك أنّ فى هذا المذهب من الامكان ، بقدر ما فى مذهب أرسطوطاليس من الاستحالة .

مذهب أرسطوطاليس الاخلاقى يتعلق بمجهولات

زد إلى هـذا أنّ أرسطوطاليس يعلق السعادة ، بل ويعلق كل مفهوم الأخلاق ، على مجهولات . فما هى الفضيلة ؟ وما هو الخير ؟ وما هى فاعلية النفس التى تسيّرها الفضيلة ؟ كلّ هذه عند أرسطبس انّما تعود الى شيئين ثابتين فى النفس الانسانيّة : هما « الحسّ » فىّ نظرية الأخلاق ، « وإدراك الحس » فى نظرية المعرفة .

السعادة والفضيلة عند ارسطوطاليس

يتكلّم أرسطوطاليس بعد الذى ذكرناه فى السعادة والفضيلة ، ليفصّل حالاتهما . ويصنّف مراتبهما ، ويصف ضروب النزعات العقليّة فيهما . ثمّ يعمد فى خلال ذلك إلى الكلام فى ثلاثة أشياء عيّنها : هى « الخـيرات » و « عناصر النفس » و « الاستعداد الأخلاقى » . فلنمض فى نقل نتف من مذهبه ، تؤدى إلى ما نقصد إليه من البحث .

خيرات النفس هى الخيرات الحقيقية

فى الباب السادس من كتاب « الأخلاق الى نيقوماخس » ج ١ ص ١٩٨ — ١٩٩ ، يقسم أرسطوطاليس الخيرات ثلاثة أنواع . خيرات خارجية ؛ وخيرات النفس ؛ وخيرات البدن . غير أنه يقول إنّ خيرات النفس ، هى التى نسميّها على الأخص ، وعلى الأفضل ، خيرات ؛ ثم يقول :

قسن السيرة والفلاح حد يلتبسان بالسعادة

« إنّ الانسان السعيد ، يلتبس عادة بالانسان الذى يسير سيرة حسنة ويفلح . وما يسمى إذن بالسعادة ، هو ضرب من الفلاح والصلاح .

« حينئذ جميع الأركان المطلوبة عادة لتكوين السعادة ، يظهر أنها مجتمعة فى الحدّ الذى وفيّناه لها . لأن عند هؤلاء السعادة هى من

الفضيلة . وعند أولئك هى من التبصّر . وعند البعض هى الحكمة . وعند آخرين هى كل ذلك مجتمعا ، أو شيء من ذلك يضم إليه اللذّة . أو على الأقل ، ليس مجرّدا من اللذّة . ومنهم آخرون يريدون أن يدخلوا فى هذه الدائرة — التى قد تبلغ من السعة هذا المبلغ — وفرة الخيرات الخارجية »

وجاء فى كتاب الاخلاق إلى نيقوماخس ص ١٧٨ — ١٧٩ جزء أول الباب الثانى ما يلى .

تفصيل وجهات نظرية فى مفهوم السعادة

« ليس على رأينا خطأ تاما ، أن يتّخذ الانسان له معنى من الخير ومن السعادة ، بما يلق من العيشة التى يعيشها هو نفسه . فالطبائع العاميّة الغليظة ، ترى أن السعادة فى اللذّة . ومن أجل هذا هى لا تحب الا العيشة فى ضروب الاستمتاع المادى . ذلك فى الحقيقة ، أنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من المعيشة يمكن على الخصوص تمييزها . أوّلها هذه العيشة التى تكلمنا عليها آنفا . ثم العيشة السياسية أو العمومية ، وأخيراً العيشة التأملية أو العقلية .

الاستسلام الى الافراطات فيه معنى العيشة البهيمية

« وان أكثر الناس على ما يظهر ، هم على الحقيقة عبيد يختارون بمحض ذوقهم عيشة البهائم . وأن ما يعطيهم فى ذلك بعض الحق ، ويبرّر لهم فعلهم فيما يظهر ، هو أن العدد الأكبر من أولئك الذين لهم السلطان ، لا ينتفعون به ، إلا فى أن يسلّموا أنفسهم الى الافراطات »

العقول الممتازة تضع السعادة فى المجد

« على الضدّ من ذلك العقول الممتازة النشيطة حقّا ؛ تضع السعادة فى المجد . لأنّ هذا فى الغالب ، هو الغرض العادىّ للحياة السياسية . غير أنّ السعادة ، مفهومة على هذا النحو ، هى أكثر سطحيّة ، وأقلّ متانة ، من تلك التى يزمع البحث عنها هنا .

فانّ المجد والتشاريف، يظهر أنّها ملك أولئك الذين يوزعونها، أكثر من أن تكون للذى يتقبّلها. فى حين أن الخير كما نعلمه، هو شىء شخصىّ محض. ولا يمكن الاّ بغاية الصعوبة، نَزْعُهُ عن الرجل الذى هو حاصل عليه. وأزيد على هذا أنّ الانسان، فى الغالب، لا يظهر عليه أنّه لا يطلب المجد، إلا ليتثبّت هو نفسه من «المعنى» الذى يتخذه من فضيلته الخاصّة». اه.

تقاسيم متقاربة عند ارسطبس وارسطوطاليس.

وما حملنا على أن نذكر هذه العبارة هنا، الاّ ذلك التقسيم الذى يقسمه أرسطوطاليس لضروب العيشة. لأنّ قوله بأنّه لا يوجد الاّ ثلاثة صنوف من العيشة أولها عيشة الاستمتاع بضروب الملذات المادية، وثانيهما العيشة السياسية أو العمومية، وثالثها العيشة التأملية أو العقلية، لها علاقة وآصرة بتقسيم «أرسطبس» الذى وضعه لضروب اللذّة. على أننا سنعود بعد ذلك إلى المقابلة بين تقاسيم قال بها أرسطوطاليس فى الخيرات وعناصر النفس والاستعداد الخلقى، وبين تقسيم أرسطبس للذّة، ولم نشأ أن ندخل فيها تقسيم أرسطوطاليس لضروب المعيشة، اكتفاء بالاشارة هنا إلى ذلك.

***

أودكسس فى كتاب أرسطوطاليس

كلّ ما ورد عن «أودكسس» فى كتاب الأخلاق إلى نيقوماخس، وقع تحت عنوان «نظرية «أودكسس» البديعة على اللذّة». ويسبق هذا كلام فى أنّ السعادة أولى بالاحترام، لا بالمدح، وأنّ طبيعة الأشياء التى يمكن مدحها، هو دائما إضافى وتبعى. وإليك ما جاء فى كتاب أرسطوطاليس ص ٢١٧ — ٢١٨ ج ١ من الباب العاشر.

«إذا كانت هذه هى الأشياء التى ينطبق عليها المدح، فمن الجلىّ أنّه لا ينطبق البتّة على الأشياء الأكمل. ففى حقّ هذه، ينبغى شىء أكبر وأحسن من المدح. ودليل ذلك هو أنّنا نعجب بسعادة الآلهة وبركتهم؛ كما أنّنا نعجب بسعادة أولئك الناس الذين هم بين أظهرنا، أقرب إلى

الآلهة . وكذلك نصنع بالنسبة للخيرات . ولا أحد يفكّر فى أن يثنى على السعادة كما يثنى على العـــدل ، بل يعجب بها ، كما يعجب بالشيء الأقدس والأحسن » .

« وهذا ما أجاد أودكسس إيضاحه ، ليبرّر إيثاره اللذة . وبملاحظة أنه لا يثنى على اللذة ، ولو أن اللذة خير ، كان يظن أودكسس أنه يستطيع أن يستنتج من ذلك أن اللذّة ، هى فوق هذه الأشياء التى يمكن الثناء عليها ، كما هو الشأن فى حق الله والكمال ، اللذين هما الغايتان العليان اللتان يرجع إليهما كلّ ما عداهما » .

* * *

ارسطبس أقرب الى مناهج العلم الحديث

كذلك نجد أنّ أرسطبس أقرب إلى مناهج العلم الحديث من أرسطوطاليس ، فانّك إذا رجعت إلى (الكتاب الخامس) من هذا المؤلف واستوعبت ما كتبنا فى « تأصل مشاعر الغيرية ومذهب بافلوف » ، تجد أنّ مذهب أرسطبس ، وبالأحرى مذهب بعض رجال المذهب القورينى ، قد قارب الأوضاع العلميّة الحديثة فى تحوّل الغرائز . لذلك ننقل عبارة عن « أخلاق » أرسطوطاليس نتّخذها أساسا للموازنة . قال فى ص ٢٢٥ — ٢٢٦ ج ١ الباب الأوّل من الكتاب الثانى .

الفضيلة عقليا وأخلاقيا

« لمّا أنّ الفضيلة على نوعين ، أحدهما عقلىّ والآخر أخلاقى ، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائما من تعليم إليه يُسْنَد أصلها ونموّها . ومن هنا يجىء أنّ بها حاجة إلى التجربة والزمان . وأمّا الفضيلة الأخلاقية فانها تتولد على الأخص من العادة والشيم . ومن كلمة الشيم عينها ، بتغيير خفيف ، اتخذ الادب اسمه المسمى به »

نقد وموازنة

والمتبادر من عبارات ارسطوطاليس ، ان الفضيلة العقلية والفضيلة الاخلاقية ، كلتاهما تحتاجان إلى عنصرين خارجين عن طبيعة الانسان

إلا قليلا . وهما التجربة والزمان للاولى ، والعادة والشيم للثانية .
ولولا أنه ذكر «الشيم» لجاز لنا أنْ لا نحتاط وأن لا نقول الا قليلا .

أما اذا رجعنا الى ما كتبناه عن الفيلسوف « أنقريز » (الكتاب الخامس) فاننا نجد أن هذا الفيلسوف قد وصل الى حقيقة نفسية (سيكولوجية) صحيحة ، مجملها أن مشاعر الغيرية ، مهما كانت مصادرها وأصولها ، تحرز تدرجا ، قوة مستقلة خاصة بها . وأن هذه المشاعر تحتفظ بتلك القوة ، حتى ولو لم تتزن مع اللذة . وقد ذكرت أن كلام « أنقريز » يتضمن تفسيرا رائعا لحقيقة الأفعال العكسية المتحولة ؛ وهو المذهب النفسي الذى أدخله بافلوف الروسى ، فى حيز العلم ، ببحوثه وتجاريبه

أنقريز أبعد غورا من أرسطوطاليس

ولا شكّ فى أنّ أرسطوطاليس ، إذا كانت قد عنت له فكرة فى « الفضيلة » تشابه فكرة « أنّقريز فى مشاعر الغيرية » لثبّت رأيه فى الفضيلة ثبوتا قاطعاً . ولكنّه يعتقد أنّ « أشياء الطبع » ويقصد بها « أشياء الغرائز » ، ضرورة لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغيار ماهى كائنة . فقال تعقيبا على العبارات التى نقلناها عنه مايلى :

تنقص عند أرسطوطاليس يكمله أنقريز

« لا يلزم أزيد من هذا ، ليبيّن بوضوح ، أنه لا توجد واحدة من الفضائل الأخلاقية حاصلة فينا بالطبع . انّ أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة ، أن تصير أغيار ماهى كائنة . مثال ذلك الحجر الذى يهوى إلى أسفل ، لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود . ولو حاول المرء تصعيده مليون مرّة ، لما طبع على هذه العادة . والنار لا يمكن كذلك أن تتّجه إلى أسفل . ولا يوجد جسم واحد ، يمكن أن يفقد خاصّته التى تلقّاها من الطبيعة ، ليتخذ عادة مخالفة . »

الفضائل الاخلاقية ليست حاصلة فينا بالطبع

« حينئذ فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضدّ إرادة الطبع . ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وأن العادة تنميها فينا » . اه .

وليست حاصلة ضد إرادة الطبع

وإذا تأملنا فى هذه العبارة وجدنا أن فيها مآخذ :

قياس طبيعة الجوامد على صفات الاحياء نقص فى مذهب ارسطو

الأول — أن أرسطوطاليس قاس طبيعة الجوامد على صفات الأحياء ومنها الانسان . فقال إن الحجر الذى يهوى إلى أسفل ، لايمكن أن يأخذ عادة الصعود . فى حين أن الأحياء فيها أشياء زائدة على ماهية الجوامد ، جعلها حية وجعل لها خصائص وكيوفا غير تلك

القول بأن الفضائل ليست فينا بالطبع ولا ضد الطبع ، لايخرج الرذائل عن حكم ذلك .

الثانى — إنه يقول إن الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وأنها كذلك ليست فينا ضد إرادة الطبع . على أن قوله هذا ، يستتبع القول بأن الرذائل لاتخرج عن حكم ذلك : فكأنه أراد بهذا أن يقول إن الطبع فى أصله صفحة نقية بيضاء ، تقبل الفضائل والرذائل ، وأن هذه تنمو فينا بحكم العادة وحدها . وهذا المذهب لا يقره عليه عالم واحد من علماء النفس . لأن الطبع يولد وفيه آثار ثابتة من الوراثة ؛ أو على الأقل من الميل إلى اللذة ، والفرار من الألم . وأن الطبيعة نفسها تستخدم هذا الطبع الأصيل فى الأحياء العليا ، ليكون أداتها فى تسيير المخلوقات ، والاحتكام فيها بما يكفل لها الوصول إلى النتائج التى ترمى اليها النواميس الجبرية .

الوراثة تنفى هذا

الثالث — إن القول بأن العادة وحدها ، هى التى تنمى الفضائل وتتمها ، قول واسع غير محدود ، لا من ناحية الاصطلاح اللفظى ، ولا من ناحية المعنى المدرك منه . ولو كان للعادة من الأثر بقدر مايقول أرسطوطاليس ، لكفت المُثُل والمثُلات أن تكون أبلغ الأشياء أثرا فى غرس الفضائل فى النفوس . ولكنا نرى أن الأكثرين لا ينتفعون بأرقى المُثُل ، ولا يكادون يزدجرون بأقسى المثُلات ؛ كما يقول أرسطوطاليس نفسه .

حكم العادة فى مذهب ارسطو واسع غير محدود

تكلم أرسطوطاليس فى كتابه « الأخلاق الى نيقوماخس » (ج ١ الباب الثالث من الكتاب الثانى ص ٢٣٣ — ٢٣٦) فى احدى

عشرة مسألة تتعلق برأيه فى « اللـذّة والألم » . ولا بدّ لنا من أن تذكر هذه المسائل ونستطرد فى نقدها ، وبيان مراميها ، لنصل إلى غرضنا من البحث . قال : —

اللذة والالم علامة ظاهرة للملكات التى نحصلها

(١) علاقة ظاهرة للملكات التى نحصّلها ، هى « اللذّة والألم » . أحدهما يقترن بأفعالنا ويعقبها . إن الانسان الذى يمتنع عن لذّات الجسم ، ويرتاح لهذا الامتناع نفسه ، هو معتدل (عفيف) . وذلك الذى لا يحتمله الاّ بأسف ، عنده شىء من عدم الاعتدال . والانسان الذى يقتحم الأخطار ، ويرتاج لذلك ، أو على الأقلّ لا يضطرب فيها ، هو انسان شجاع . والذى يضطرب فيها هو جبان . ذلك فى الواقع بأنّ الفضيلة الأخلاقيّة ، تتعلّق بالآلام واللذّات . مادام أنّ طلب اللذّة هو الذى يدفعنا إلى الشرّ ، وخوف الألم هو الذى يمنعنا من فعل الخير . » اه .

اللذة والالم عند ارسطبس من جوهر الطبع

ويتبيّن من هذا بديّا ، أنّ أرسطوطاليس يعتقد أنّ « اللدّة والألم » ظاهرتان تتعلّقان بناحية منالتطبع ، بدليل قوله أنّهما من الملكات التى نحصّلها ؛ أى من الملكات التى قد تحدث فينا أثرا حينا ، وتتعطل عن إحداث هذا الأثر حينا آخر . وهذه القضيّة ، تناقص المبدأ الأساسى الذى يقيم عليه أرسطبس مذهبه . فاللدّة والألم عند أرسطبس ، ليسا من الملكات التى تحصل فينا بالاضافة إلى الطبع ، بل هى من جوهر الطبع نفسه . فهى تدمغ الأخلاق بطابعها ، وتوجه السلوك بمقتضياتها .

فهى عند أرسطبس ليست من الأشياء التى تحصل بالاضافة إلى الطبع ، كالشجاعة والجبن ، كما يقول أرسطوطاليس ، بل هى من جوهر الطبع نفسه . فالشجاعة والجبن قد يتعطل أحدهما ، فيكون المرء شجاعا فحسب ، أو جبانا فحسب . فتمحى إحدى الظاهرتين ،

ولا يكون لها أثر فى توجيه السلوك . أمّا اللذّة والألم ، فمن جوهر الطبع نفسه ، تتناوبان التأثير فى النفس ، ولا تمحى احداهما . فاللذّة جزء من الطبع . لا يمكن أن يزول أثره ؛ وكذلك الألم ؛ على الضدّ من الظاهرات التى تتولد فينا بالاضافة إلى الطبع ، وتكون المرانة أو البيئة سببا فيها ، كالشجاعة والجبن ، والكرم والبخل ، وما إلى ذلك

ارسطو ينفى تأثير اللذة والالم نفيا باتا

لهذا يقول أرسطوطاليس — « إنّ الفضيلة الأخلاقيّة تتعلق بالآلام واللذّات . » . ومعنى هذا عنده ، أن طلب اللذّة يدفعنا إلى الشرّ ، وخوف الألم هو الذى يمنعنا من فعل الخير . وعجيب أن تصدر هذه القولة عن أرسطوطاليس . فاذا كانت اللذة هى التى تدفعنا إلى الشر ، وخوف الألم هو الذى يمنعنا من فعل الخير ، فكأنه لم يبق من مجال للذّة والألم ، ليؤثرا فينا أثرا حسناً ، على اطلاق القول . وبذلك ينفى أرسطوطاليس عن اللذّة والألم كل ما يحتمل أن يصدر عنهما من الآثار الرفيعة ؛ تلك الآثار التى نجدها بيّنة جليّة فى سلوك أرسطبس وشخصيّته وفى استعلائه واحتقاره الشديد للدنيويات ؛ وفى مثاليات « ابيقور » التى تضع اللذة العقليّة فوق كل اللذائذ الأخرى .

ولا يقف بك العجب عند هذا ، بل انك ليزداد عجبك أن يقول أرسطوطاليس : —

(٢) « ينبغى منذ الطفولة الأولى ، كما يقول بحق أفلاطون ، أن نوجه بحيث نضع مسراتنا وآلامنا ، فى الأشياء التى ينبغى أن نضعها فيها ؛ وفى هذا تنحصر التربية الطيبة . »

اعتراف لارسطو يبين أن اللذة والالم من جوهر الطبع

وفى هذه القولة شواهد أخرى تؤيد ما ذهبت إليه . فان توجيه « المسرّات والآلام إلى الأشياء التى ينبغى أن نضعها فيها » يشعر

بانّ أرسطوطاليس يريد أن يقول بأنّ « اللذة والألم » يتقبّلان أثر المرانة والبيئة . والشيء الذى « يقبل » الآثار هو من الجواهر ، لا من الأعراض . وإذاً لا تكون « اللذّة والألم » من الملكات التى نحصّلها ، كما يقول فى الفقرة الأولى ؛ بل تكون على ما يؤخذ من هذا القول من جوهر الطبع . فكأنّ ارسطوطاليس ينزع عن غير قصد نزعتين ؛ تضطرّهُ الأولى إلى القول بأنّ اللذّة والألم من ظواهر الطبع وتضطرّه الثانية ، إلى الاشارة تضمينا ، بأنّهما من جوهر الطبع نفسه . ولهذا كان من الصعب أن تدرك على الوجه الأكمل ، حقيقة الفكرة الهيدونية التى يقول بها أرسطوطاليس ؛ كما يتعذر أن تعرف ماذا يرفض ، وماذا يقبل ، من مذهب أرسطبس ، اللّهم الا عند ما يتكلم فى الأشياء البيّنة التى لا تحتمل التباساً ، كالموازنة بين اللذّات الغليظة واللذّات الرفيعة ، أى لذات البدن ، ولذات العقل .

ويؤيد هذا الرأى الذى نراه أنّ أرسطوطاليس يكاد يصرّح بأنّ « اللذّة بالألم » من جوهر الطبع ؛ لا من الملكات . وذلك فى عبارته الآتية اذ يقول : —

(٣) « وفوق ذلك فان الفضائل لا تظهر البتة الاّ بالأفعال والميول . فلا عمل ولا ميل ، إلا نتيجة إمّا اللذة وأمّا الألم . وهذا هو دليل جديد على أنّ الفضيلة تتعلق فقط بآلامنا ولذاتنا « الخ » .

تعلق الأفعال والميول باللذة والألم، يجعلهما من جوهر الطبع

ذلك بأنّ الأفعال والميول ، ظواهر تتعلّق بجوهر . فاذا تعلّقت هذه الظواهر « باللذّة والألم » لم يسعنا إلاّ أن نقول أنّهما — أى اللذّة والألم — من جوهر الطبع لا من الملكات . ولن نكون أكثر اقتناعا بهذا ، منّا إذا قال أرسطوطاليس — كما يقول هنا — « إنّ الفضيلة تتعلّق فقط بآلامنا واذائذنا » . فكأنّه بذلك يريد أن يقول صراحة ، لا تلميحا ولا تضمينا ، انّ الفضيلة عرض يتعلّق بجوهر ،

هو اللذّة والألم . وهو هنا أقرب إلى أرسطبس من سقراط ، ومن أفلاطون . وربّما كان في قوله هذا ، أقرب إلى أرسطبس من أودكسس ، الهيدوني المتقشّف نفسه .

ويقول أرسطوطاليس بعد ذلك :

(٤) « وهذا أيضاً هو ماتشهد به العقوبات التي تتبع أفعالنا أحياناً . هذه العقوبات هي بوجه ما علاجات . والعلاجات لا تفعل عادة ، وفي مجرى الأمور الطبيعي ، إلاّ بالأضداد »

العقوبات علاجات نفسية عند ارسطو وأرسطبس

ولقد نذكر أن أرسطبس يقول إنّ العقوبات التي تفرض على التلاميذ في المدارس ، أمر موجب للنظر . ولقد نذكر أيضاً أنّه قال ، بما يقرب ممّا قال به أرسطوطاليس ، من أنّ العقوبات هي بوجه ما علاجات . ولقد نذكر مرّة ثالثة ، أنّ أرسطبس يعتقد أنّ العلاجات لا تفعل — أي تؤثر — إلاّ بالأضداد . فاللذائذ قد يترتّب عليها أفعال تكسبنا الرضا ، وراحة البال حيناً ؛ وقد يترتّب عليها أفعال تكسبنا القلق ، وحساب الضمير حيناً آخر . وكذلك الآلام ، قد يترتّب عليها نتائج موجبة لمنتهى الرضا حيناً ، وبالغة منتهى الشدّة والعنف ، حيناً آخر . وهذا نستخلصه من مجمل المذهب القوريني ، ومن تفاصيله . ذلك بأنّ هذه النتائج المتضادة ، ماهي إلاّ علاجات نفسيّة ، لابدّ من أن تترك أثرها الباقي في الأخلاق والسلوك .

تقارب في الرأي بين ارخطو وأرسطبس

وهنا نجد أنّ أرسطوطاليس قد اقترب في مذهبه الأخلاقي مرّة أخرى من القوريني . فكان أدنى اليهم ممّا كان سقراط ، وممّا كان أفلاطون . بل إنّه سلم بهذا المبدأ تسليماً بغير احتياط . فكان أقرب اليهم من « أنـقريز » نفسه . وهو من أقطاب المذهب القوريني.

ثمّ يقول : —

كل ملكة للنفس بطبعها ذات علاقة بالاشياء

(٥) » يمكننا أن نكرّر ، زيادة على ذلك ، ماقلناه آنفا ، وهو انّ كلّ ملكة للنفس هى بطبعها الحقيق ذات علاقة بالأشياء ، ولا تتعلّق إلاّ بالأشياء التى تصيرها بالطبع أحسن أو أقبح . وأنّ ملكات النفس ، لاتفسد إلاّ باللذة أو الألم ، متى طلب الانسان أحدهما ، أوفر من الآخر . فى حين أنّه لاينبغى له ، ومن غير تقدير للظرف الذى فيه يحصّلهما ، ولا للطريقة التى بها ينبغى تحصيلها ، ارتكاب كثير من الخطيئات الأخرى المجانسة التى يسهل على العقل تصوّرها . ولهذا استطاعوا أن يحدّدوا الفضائل بأنّها حالات النفس التى هى خالية من التأثّر وفى راحة تامّة . ولكن هذا التعريف ليس حقّا ؛ لأنّه وارد على وجه مطلق أكثر ممّا ينبغى ، ولم يعن باضافة بعض شروط إليه فيقال — « بأنّه ينبغى » أو « لاينبغى » أو « متى ينبغى » ؛ وتعديلات أخرى يمكن إدراكها بسهولة . » اه

وعلاقتها بالاشياء يملقها باللذة والالم

ولا شكّ عندى أنّ فى قول ارسطوطاليس هذا ، مواضع كثيرة للنظر والبحث . فهو ما دام يسلم بأن — « كل ملكة للنفس هى بطبعها الحقيق ذات علاقة بالأشياء ، وأنّها لا تتعلّق إلا بالأشياء التى تصيرها بالطبع أحسن أو أقبح » — وجب أن يسلم استتباعا أنّ أثر هذه الأشياء فى الملكات ، سواء أكان من أثرها أن تحوّل الملكات إلى ماهو أحسن ، أم أن تحولها الى ما هو أقبح ، لابدّ من أن يتكيّف بمقتضى الظرف الحاصل ، فيكون باعثا على اللذّة ، أو باعثا على الألم .

ارسطو يفر من نتيجة حتمية تبنى على مقدماته

وإذا لم أكن مخطئا فى تصوّر هذه النتيجة التى تترتب على المقدّمة التى وضعها أرسطوطاليس ، ولا أخالنى الا محقّا فى استنتاجها ، جاز لى أن أقرّر أنّ قول أرسطوطاليس — « بأن ملكات النفس لاتفسد الا باللذة أو الألم متى طلب الإنسان أحدهما ، أوفرّ من الآخر » — ليس له من مبرّر ، اللهمّ الا مبرر الفرار من النتيجة

المحتومة التى تترتب عليه ، وهى القول بأن علاقة ملكات النفس بالأشياء ، لابدّ من أن تتكيف دائما باحدى صورتين ؛ فتكون فى إحداهما لذّة ، وتكون فى الأخرى ألما .

هل صحيح أن ملكات النفس لاتفسد الا باللذة والالم

ولكن هل صحيح أنّ ملكات النفس لاتفسد الا باللذة والألم وحدهما ، ان كان هناك مجال لافسادها ؟ وهل هذا الحكم الذى يطلقه أرسطوطاليس اطلاقا ، يفيد أن اللذة والألم ، لايترتب عليهما فى توجيه ملكات النفس الا الفساد ؟ ان فى هذا القول انكار كلى لحقيقة المذهب القورينى وحقائقه القائمة على الحسّ الانسانى ، وعلى حقائق الطبع البشرى ، وما ينتجان من آثار ثابتة فى الأخلاق والسلوك .

نتائج تخرج من مذهب أرسطو تخالف ظاهره

وهنا نقول بأن النتائج المستبطنة التى تترتب على مقررات أرسطوطاليس ، تختلف تماما عن ظاهر مذهبه ؛ وهى فى جوهرها عريقة فى الهيدونيّة ، مفضية بطبعها الى التسليم بأنّ « اللذة والألم » مبدأ تصدر عنه أفعال النفس المختلفة ، وأنّ هذه الأفعال فى مجموعها ما نسمّيه بالأخلاق ، وفى تفصيلها ما نسميه السلوك .

ولقد غلب على أرسطوطاليس حبّ الترفع عن ذكر أسماء الفلاسفة الذين تلقح مذهبه بمذهبهم فقال — « ولهذا استطاعوا أن يحدّدوا الفضائل بأنها حالات النفس التى هى فيها خالية من التأثر وفى راحة تامة »

أرسطوطاليس يترفع عن ذكر الابيقوريين كما أهمل أرسطبس

ولعلّك تسأل من هم أوولئك الذين استطاعوا ؟ إنّ القورينيين لم يقولوا بهذا . ولكن قاله الأبيقوريون ؛ أنسباؤهم فى المذهب ، ونظراؤهم فى الهيدونيّة .

والذى يخيّل الىّ أن أرسطوطاليس قد توسع فى التعبير لأكثر ممّا يحتمل المذهبان اللذان يضعهما نصب عينيه فى كلامه هذا . فانّ كلاّ من أرسطبس وأبيقور ، لم يتكلم فى الفضيله الاّ على أنها «الخير» الذى ينشده الانسان فى الحياة . فقال أرسطبس إن اللذة خير مهما

كانت ، وعرّف « أخـيرَ » صورها ، بأنّها « حركة لطيفة » ، لا إلى الأفراط ولا إلى التفريط . أمّا الافراط عنده ، فلذة جامحة يعقبها من الألم ما يرجح اللذة . وأمّا التفريط فحالة سلبيّـة . وهذه الحالة السلبية ، هى التى يفضلها أبيقور ، فقال أنّها لا تطلب اللذة الجامحة ، ولا تطلب الحركة اللطيفة ، وإنما تطلب التحرّر من الألم .

ارسطوطاليس يتكلم فى الهيدونية اطلاقاً بغير تحديد

فهل لنا بعد ذلك أن نقول إن أرسطوطاليس قد خلط بين مذهب أرسطبس ومذهب أبيقور ؟ هل لنا أن نقول إنّه لم يميز بينهما تمييزا صحيحا ؟ الأرجح عندى أنّ أرسطوطاليس كان يقذف بكلّ هؤلاء فى أتون واحد ، ويحمى عليهم من وقود فكره . ولـكن ناره كانت تضعف بعض الأحيان ؛ فيبرز من خلال اللهب وجه أرسطبس مرّة ، ووجه أبيقور أخرى ، فيقرآه السلام .

***

مسائل تالية تفصلها المسائل السابقة

فصلنا حتى الآن خمس مسائل ، من احدى عشرة مسألة ، شرح بها أرسطوطاليس رأيه فى اللذة والألم . على أن الشروح التى مضينا فيها حتى الآن ، كافية لأن تجعل فهم المسائل الست الباقية ونقدها سهلا على من يفهم ما تـكلّمنا فيه فهما صحيحا . ولهذا اكتفى بأن أنقل المسائل الست الباقية لتكون مرجعا للباحث ، إذا ما أراد أن يطبق شيئا من نقدنا السابق عليها . قال أرسطوطاليس فى الباب الذى ذكرناه قبلا .

(٦) يجب حينئذ أن يقرّر مبدئيا ؛ أن الفضيلة هى ما يصرّف أمرنا تلقاء الآلام واللذات ، بحيث يكون سلوكنا أحسن ما يكون . والرذيلة هى على التحقيق ضدّ ذلك . »

(٧) هاك ملاحظة تفهما بأجلى من ذلك أيضا ، جميع البحوث المتقدّمة . توجد ثلاثة أشياء تطلب ، وتوجد ثلاثة تجتنب . فالمطلوبات

هى . الخير والنافع والملائم . والمجتنبات أضدادها الثلاثة . الشرّ والضارّ وغير الملائم . وتلقاء جميع هذه الأشياء ، يعرف الرجل الفاضل أن يسلك سلوكا حسنا ، ويتبع الطريق المستقيم . والشرير لا يرتكب فيها إلاّ خطايا ؛ ويرتكب منها على الخصوص ما يتعلق باللذّة ، لأنّ هى بديا احساس عام لجميع الكائنات الحية . وفوق ذلك فانّها توجد على أثر جميع الأفعال المتروكة لايثارنا واختيارنا الحرّ ، مادام أن الخير نفسه والمنفعة ، يمكن أن يكونا كاسيين ظاهرا من اللذّة . (١)

(٨) نضيف إلى هذا أنّه منذ طفوليتنا الأولى ، منذ تلك السن فيها لا تنكاد نَرَتّ ، قد غذّيت اللذة بوجه ماوشبّت معنا . قد يكون حينئذ صعبا جدا أن نتخلص من وجدان تأصّل فى حياتنا ، وتلوّن بجميع ألوانها . وفى حين أن اللذة والألم فى اعتبار الأشخاص هما قاعدة تنظّم سلوكهم تماما ، كثيرا أو قليلا . »

(٩) « هذ هو ما يجعل ضروريا جدّا أنّ هذه الدراسة التى تلى ، يجب أن تحمل على هذين الاحساسين . فليس شيئا صغيرا فيما يتعلق بأفعالنا ، أن يعلم المرء كيف يحسن أو يسىء التلذذ أو التألّم . (٢)

(١٠) « تنبيه آخر . ان قهر اللذة هو أيضا أصعب من قهر الغضب ، كما يقول هيرقليطس . إذن الغنى والفضيلة ، يؤثر تطبيقها دائما على ماهو

---

(١) القول بأن اللذة احساس عام لجميع الكائنات الحية ، أصل من أصول المذهب القورينى الرسيسة . وأما القول بأن اللذة توجد على أثر جميع الافعال المتروكة لايثارنا واختيارنا الحر ، فاطلاق وتعميم ، لا يسلم الباحث معهما من الزلل . ذلك بأن الالام توجد أيضا على أثر كثير من الافعال المتروكة لايثارنا واختيارنا الحر . وأكثر الافعال التى نقول بأن مصدرها « الفضيلة » تانج آلاما ، وجماعها متروك لايثارنا واختيارنا الحر .

(٢) عنى ارسطبس بهذا الامر عناية كبيرة وبحثه كل رجال مذهبه بحثا وافيا . فانهم لما رأوا أن فلسفة اللذة قد يساء فهمها ، عنوا كل العناية بالبحث فى كيف نحسن أو نسىء التلذذ والتألم ولعل هذا الأمر هو الذى حمل أبيقور على أن يختار الجانب السلبى من المذهب .

الأصعب ، مادام أن فى الأمور التى هى أصعب ، يكون جزاء الخير جزاء أوفى . وهذا نفسه سبب آخر فى أن الفضيلة والسياسة ، يجب أن تعنى كلتاهما بدرس اللذات والآلام . لأنّ هذا الذى يحسن استعمال هذين الاحساسين، يكون خَيِّرا . والشرير هو الذى يسىء استعمالهما.»

(١١) « على هذا اذن قد أثبتنا أنّ الفضيلة لا تشتغل فى الحقيقة إلاّ باللذّات والآلام . وأنها تنمو بالأسباب التى تولدها . وانها تفسد بتلك الأسباب عينها ، متى تغيّر اتجاهها . وأنها تفعل وتتمرّن على هذه الاحساسات التى منها تولدت . تلك هى المبادىء التى وصفناها آنفا .»

تقاسيم بعينها عند أرسطبس وأرسطوطاليس

والتعمّق فى البحث ، يدلنا على أن أرسطوطاليس أخذ كثيرا من أصول مذهب أرسطبس ، وادمجها فى مذهبه الأخلاقى ، وأنه طبق النظرية القورينية فى درجات اللذة ، على ثلاثة أشياء من مقومات مذهبه .

فان أرسطوطاليس عندما يتكلم فى « الخيرات » وفى « عناصر النفس » وفى « الاستعداد الأخلاقى » ، يقسم كلا من هذه الأشياء ثلاثة أقسام ، كل قسم منها يقابل درجة من درجات اللذة عند أرسطبس . وسنشرح ذلك ، بعد أن نبين عن الأقسام وضعها أرسطوطاليس لهذه الأشياء .

الخيرات

فالخيرات عند أرسطوطاليس على ثلاثة أنواع .

(ا) خيرات خارجية (ب) خيرات النفس (ج) خيرات البدن

عناصر النفس

وعناصر النفس عنده ثلاثة .

(ا) الشهوات (ب) الخواصّ (ج) العادات .

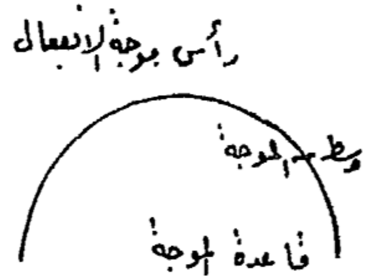
الاستعداد الخلقى

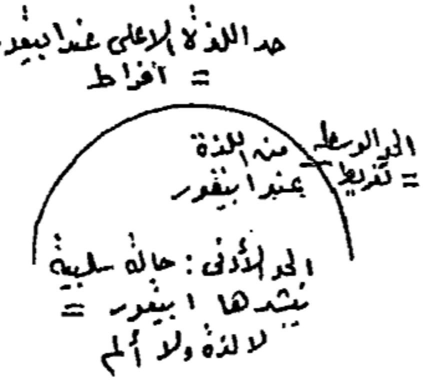
والاستعداد الأخلاقى عنده على ثلاث درجات .

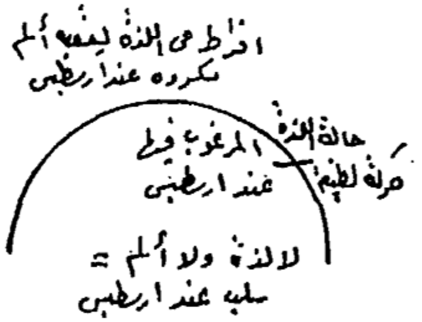
(ا) إفراط (ب) فضيلة (ج) تفريط .

درجات اللذة عند أرسطبس

فاذا رجعنا إلى كلامنا من قبل فى الكتاب الثالث (أبيقور وشروح فى فلسفة أرسطبس ، رأينا أن اصطلاح اللذة لم يؤدّ عند أرسطبس أدنى ما تصل إليه الانفعالات عند أبيقور ، كما ذهب البعض . بل عبّر عن حد ليس بالأدنى ولا بالأعلى ، فى قياس الانفعالات من طريق إيجابى صرف . ثم وضحنا هذه النظرية بنظرية نفسية تعرف عند علماء النفس بنظرية الوعى . ومثلنا لنظرية أرسطبس بالبيان الآتى مع تحوير قليل فى التفاصيل .





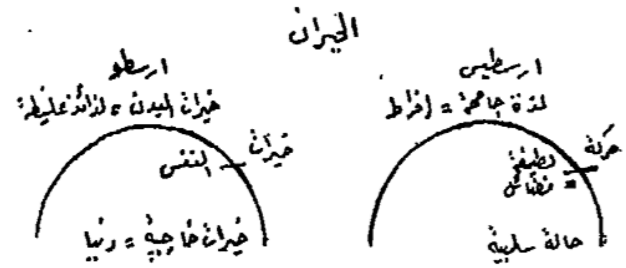


موازنات

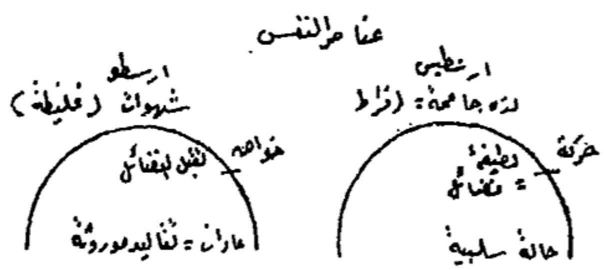
وهنا نرجع إلى شرح أقسام أرسطوطاليس ، ونقارنها بدرجات اللذّة عند أرسطبس . وسوف نجـــد أنّ كلّ قسم من أقسام أرسطوطاليس ، يقابله درجة من درجات اللذّة عند أرسطبس . ولا شكّ عندى فى أنّ بين أقسام أرسطوطاليس ، وبين درجات اللذّة عند أرسطبس ، أكبر الآصرة .

وسنمضى فى المقارنة بين تقسيم الفيلسوفين ، على الطريقة التى يتبعها الاحصائيون فى بيان نسبة الاحصائيات بالرسوم ، ليكون ذلك أبين وأجلى ؛ على أن نعرف أن الخيرات عند أرسطوطاليس هى « السعادة » وعناصر النفس هى « الطبع » . والاستعداد الأخلاقى هى « الملكات » .

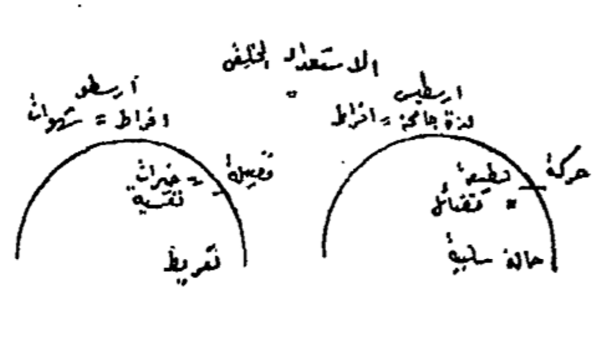
موازنة الخيرات



موازنة عناصر النفس .



موازنة الاستعداد الخلقى



ايراد اقوال لارسطو يثبت صحة ماذهب اليه

وليس لنا أن نمضى في المناقشة فى هذه الأقسام بعد هذا البيان ؛ بل نكتفى بأن نورد أقوال أرسطوطاليس فيها . ولا شكّ عندى فى أنّ كلّ من درس مبادىء القورينيين ، التى شرحناها من قبل ، يستطيع أن يدرك منها الحقيقة التى نريد اثباتها .

قال أرسطوطاليس فى ص ٣٤٠ جزء أول الباب الخامس من الكتاب الثانى فى الأخلاق ما يلى .

«ليس فى النفس الا ثلاثة عناصر . الشهوات أو الانفعالات ؛ والخواص ؛ والملكات المكتسبة أو العادات . فيلزم أن تكون الفضيلة واحدة من هذه الأخلاق » .

وجاء فى ص ٢٥٨ وما بعدها ج ١ الباب الثامن من الكتاب الثانى ما يلى . —

«الاستعدادات الأخلاقيّة الثلاثة التى منها رذيلتان ، احداهما بالأفراط ، والأخرى بالتفريط ؛ ومنها فضيلة واحدة تكون فى الوسط بين الطرفين ، هى كلّها بوجة ما متضادة بعضها لبعض . فبديا الطرفان للوسط . ومتضادان بينهما أيضا . ثمّ أنّ الوسط هو مضاد للطرفين . كما أنّ المساوى مقارنا بالحدّ الأصغر ، هو أكبر من هذا الحد ، وأصغر من الحد الأكبر فى نسبته له . كذلك الكيوف والاستعدادات المتوسّطة فى تناسبها مع الاستعدادات بالتفريط ، تظهر إفراطات . وبالضدّ فى نسبتها الى الاستعدادات بالافراط تصير هى نفسها ، بوجه ما ، تفريطات فى الانفعالات وفى الأفعال على السواء»

وجاء فى ص ٢٦١ جزء أوّل الباب التاسع من الكتاب الثانى ما يلى : —

« قد بان حينئذ أنّ الفضيلة الأخلاقية هى وسط . وقد علم كيف هى ، أعنى أنها وسط بين رذيلتين ، إحداهما بالأفراط ، والأخرى

بالتفريط . وقد بان أيضا أنّ مميز الفضيلة هذا ، يأتى من أنها تطلب دائما هذا الوسط القيم فى كلّ ما يتعلق بانفعالات الانسان وأفعاله . تلك نقط يظهر أنّها وضحت تماما . يجب علينا أن نفهم أيضا من ذلك لماذا يجد الانسان مشقة فى أن يكون فاضلا . فان إدراك الوسط فى كل شىء أمر صعب جداً . كما أنّ استكشاف مركز دائرة ، لا يتيسر لجميع الناس ؛ وأنّه يلزم لايجاده بالضبط أن يعرف المرء حل هذه النظرية » .

« إنّ أوّل مايعنى به من يريد أن يصيب ذلك الوسط القيّم هو أن يبتعد عن الرذيلة ، التى هى أشدّ ما يكون تضادا وايّاه » .

« لأنّ هذين الطرفين أحدهما هو دائما أكبر إثما ، والآخر أقلّ . ولما أنه من الصعب جدّا إيجاد هذا الوسط المرغوب فيه ، لزم إذن أن يقال بتغيير الطرائق والأخذ بأقلّ الشرّين » .

« على هذا يجب علينا أن نعلم حقّ العلم ، الميول التى هى فينا أدخل فى الطبع . لأن الطبع يعطينا ميولا مختلفة جدا . وان ما يجعلنا نعرف ذلك بسهولة ، هى انفعالات اللذة أو الألم التى نشعر بها .

« يلزم أن نجعل أنفسنا نميل نحو الجهة المضادة . لأنّنا بابتعادنا بكلّ قوانا عن الخطيئة التى نخشاها ، نقف فى الوسط ، كما يُفعَل تقريبا ، حينما يطلب تقويم قطعة خشب معوجّة »

« انّ الخطر الذى يلزم دائما اتقاؤه بغاية الانتباه ، هو ذلك الذى يرضينا ؛ هو اللذّة . لأنّنا لا نكون البتة فى هذه الحالة قضاة لا يرتشون »

ثم جاء بعد ذلك . —

« لأجل تلخيص فكرتنا فى بعض كلمات ، نقول إننا بهذا السلوك على الأخصّ ، ننجح فى إيجاد الوسط والخير . وفى الحقيقة إنها نقطة صعبة .

وانها لكذلك على الخصوص فى مجرى الحياة اليومية . مثال ذلك ، أنه ليس من السهل أن نعيّن بالضبط سلفا ، كيف وضدّ مَن ، ولأى سبب ، ولأى مدة من الزمن ، ينبغى للانسان أن يغضب . لأننا تارة يجب علينا أن نمدح أولئك الذين يقصرون عن هذا الحد ، ويمتنعون ؛ ونقول إنهم مملوءون حلما وتارة تمدح كذلك الذين يغضبون ، ونجد فيهم حزما خليقا بالرجل » .

« حقّ إنّ من لايحيد إلاّ قليلا جدا عن الخير ، لايستهدف للذمّ . سواء حاد عنه إلى جهة الأكثر ، أو حاد إلى جهة الأقلّ . فى حين أنّ الذى يبتعد عنه أكثر ، لايمكن أن يفر من الانتقاد على خطيئة امرىء يراها » .

ثمّ يجىء بعد ذلك : —

« ومهما يكن فان من الواضح أنّ الملكة الوسطى هى وحدها الممدوحة . وأنّه لتقويم أنفسنا يلزمنا أن نميل تارة نحو الافراط ، وتارة نحو التفريط . لأنّنا بهذه المثابة يمكننا بأسهل ما يكون ، أن نصيب الوسط والخير . » اه .

وبعد . فهذا هو تلخيص أرسطوطاليس الذى يعقّب به على تقاسيمه التى أوردناها وقابلناها بدرجات اللذّة عند أرسطبس .

وهل تجد من الشرح والبيان ماهو أروع من تفسير أرسطوطاليس لفضيلة « الوسط » التى هى لذّة (حركة لطيفة) عند أرسطبس ؟

تفسير أرسطو لفضيلة الوسط تفسير رائع لمذهب أرسطبس

أمّا إذا كانت الملكة الوسطى هى وحدها الممدوحة كما يقول أرسطوطاليس ، وأنّ تقويم النفس ، على ما يقول ، يلزمنا أن نميل تارة نحو الافراط (الألم) وتارة نحو التفريط (التحرّر من اللذّة والألم) لأنّنا بهذه المثابة يمكننا بأسهل ما يكون أن نصيب الوسط

والخير (الحركة اللطيفة) أى اللذة عند أرسطبس ؛ فأىّ شىء بقى بعد ذلك من مذهب أرسطبس لم يدخل فى مذهب أرسطوطاليس الأخلاقى ؛ وأى شىء من مذهب أرسطوطاليس فى السعادة ، لم يرجع إلى هيدونيّة أرسطبس ؟

ورأينا الأخير ، أن مذهب أرسطوطاليس لا يختلف عن مذهب أرسطبس من حيث القواعد ، إلا فى موضعين : —

حدان يبينان الفرق بين أرسطو وأرسطبس.

الأول — أنّ أرسطبس يحدد الخير بأنّه اللذة ، على أن تكون « حركة لطيفة » لا إفراط فيها فتصبح ألما ، ولا تفريط فيها ، فتصبح سلبا . فى حين أن أرسطوطاليس يقول بأن الخير هو فاعليّة النفس ، على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة .

والثانى — أن أرسطبس ، يقيم مذهبه على اللذّة والألم . وهما من جوهر الطبع . فى حين أن أرسطو يقيم مذهبه على مثالية عليا . وبالأحرى على مجهولات

مذهب أرسطبس أقرب الى مناهج العلم الحديث

ولاشكّ فى أنّ مذهب أرسطبس ، أقرب إلى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطوطاليس .

الكتاب الخامس

فى تطبيق المذهب على الحقائق الجديدة

« كان أنقريز » من معاصرى « هجسياس » . ولقد بلغت الآداب القورينية بظهوره اسمى مبلغ من الصفاء والتهذيب . على أنه كان ابن عصره ، طبع بطابعه ، ودرج على سنته . فانه لم يكن أثبت من « هجسياس» عقيدة فى توقع الحصول على السعادة الفعلية . ولكنه قضى بان الحكيم « سعيد » وان كان نصيبه من اللذة ضئيل جهد تصورك .

موضوعات البحث

حقائق العلم الحديث

محصل وشرح - الصفات الفطرية فى الانسان - ادلة مشاهدة - شيوعيه خصائص الطبع - أننكر خصائص الطبع أم ندرسها .

اودكسس هيدونى متقشف

الفصل بين المذهب وشخصية مؤلفة - عود الى اودكسس - جرمى بنتام .

تقلبات المذهب القورينى عند النظر فى الحياة الانسانية

ممكنات السعادة ومكوناتها - القورينيون وخير الانسانية - السعادة واللذة صنوان - سؤالان خطيران .

العناصر العملية فى المذهب القورينى

ضؤولة المصادر - سلوك على المثل الأعلى - شك - تخريج معقول - رأى روبرتسون .

قواعد فى السلوك تستنتج نظريا من مبادىء جوهرية

اللذة الحسية والانفعال - العقاب البدنى فى دور التعليم - أوج جديد - رفه وتشاؤم .

هجسياس : رسول الموت

هيدونى يدعو إلى الانتحار جوعاً - السعادة لا تنال فى هذه الحياة - عدم المبالاة عند القورينيين - تعاليم هجسياس - عبء ثقيل - عنصر فلسفته الأصيل

تلاقح المذاهب : من القورينيين الى الرواقيين

الانتحار : تحقيق للحرية عند الرواقيين - الانسان عبد حر - أبيقور وفكرة الانتحار - بلنيوس - الانتحار فى عصر الامبراطورية الرومانية - وفى العصر الوثنى - من أقوال سنيكه - تدرج خفى .

انقريز

المذهب فى اسمى مراتبه ـ انفعالات العاطفة والسعادة ـ سعادة الغير ليست موضوع شعور مباشر ـ أنقريز وپاڤلوف ـ التضحية بالذات غرض أسمى ـ تطبيق المذهب ـ الأعمال الغيرية لا تتحرر من الأنانية ـ انقريز وتلاميذه محافظون ـ براهين على ما تقدم

حلقات وصل بين الانانية والغيرية

السعادة والواجبات الاجتماعية ـ التقاليد والشرائع أصل التفريق بين القيم الأدبية ـ ليس من شيء هو حق بالطبيعة ـ قياس التمثيل وشرح المذاهب ـ فولنى وپالى ـ بروطاغوراس : كتاب أفلاطون ـ أبيقور والقورينيون ـ تهذيب الأنانية عملياً عند أبيقور ـ مؤثران : مبهمان عند أبيقور ، جليان عند القورينيين ـ وفى العصور الحديثة ـ تقدير المشاعر الغيرية ـ تعريفان اساميان للفضيلة ـ حلقة وصل بين الذاتية والغيرية ـ مؤثران بعينهما عند أبيقور والقورينيين .

تأصيل مشاعر الغيرية ومذهب پافلوف

مذهب أنقريز الهيدونى عملياً ونظرياً ـ الفلسفة والعلم ـ تداعى الافكار ـ هتشنسون ـ جاى ـ هرتلى ـ هذه النظرية عند القدماء ـ پافلوف ـ قاعدة پافلوف الأساسية ـ تطبيقات پافلوف والتربية الحديثة ـ نقد مربر ـ رأى برترند رسل ـ پافلوف والقدماء ـ المحصل

الهيدونية والنفعية

القورينية والأنانية ـ هيدونيون من الانسانيين ـ تحول الهيدونية إلى النفعية ـ أسباب هذا التحول

انتقاد النظرية الهيدونية

بحث النتائج ضرورى ـ نقيصة فى المذهب القورينى ـ مثل يخيل إلى جومبرتز أنه بعيد الغور ـ تفسير طبيعى ـ جومبرتز يستعين بناموس الوراثة ـ خطأ فى السقراطية ـ سؤال يحتمل جواباً واحداً ـ

شروح لا بد منها ـ تطبيقات پافلوف ـ حفظ النوع أثبت فى الطبع من حفظ الذات .

نقد الهيدونية ونشوء مشاعر الغيرية

مبدأ ثابت يساء تطبيقه ـ العادة وتداعى الأفكار ـ مذهب التطور والأخلاق ـ التطور وتوليد مشاعر الغيرية ـ وجوب تصور الماضى البعيد ـ تعليل المشاعر البدائية بالتطور ـ

التطور والآداب

رأى درون ـ وصف خطابى لحقائق علمية ـ المستقبل كفيل بتحطيم القوميات ـ أثر البيئة المصطنعة ـ الذاكرة اللاشعورية فى الأحياء ـ الذاكرة اللاشعورية والاحتفاظ بالذات وبالنوع ـ فرنسيس درون وسيمون وهيكل ـ پافلوف أيضاً ـ الذاكرة اللاشعورية علم تجريبى ـ أثر هذا فى ارتقاء الانسان

حقائق العلم

محصل وشرح

قضينا بأنّ مذهب أرسطبس أقرب إلى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطوطاليس. وقصدنا بهذا أنّ مذهب أرسطبس مذهب عمليّ، يقوم على أصول ثابتة فى جوهر الطبع. فهل فى علم النفس الحديث ما يؤيّد هذا المذهب الذى نذهبه فى تعريف المذهب القوريني؟ يخيّل إليّ أنّ طرق البحث فى الطبيعة الانسانيّة، تؤيّد مذهب أرسطبس تأييداً كبيراً. فهو يغلّب الشهوة والميول، على العقل وعلى الارادة؛ ويجعل السيطرة فى السلوك البشرى خاضعة للنواحى المحرّرة من قسر القوانين الحديدية؛ تلك التى حاول أرسطوطاليس أن يخضع لها الخلق والسلوك. ذلك بأنّ تلبية نداء الفطرة، مهما كان فيه من مخالفة للمثل العليا الخيالية، ومهما كان فيه من تعرّض للمخاطر وبعد عن السلام، فانّه أرضى للنفس، وأرخى للميول والرغبات.

الصفات الفطرية فى الانسان

ولكن هل ماندعوه الطبع البشرى شىء محدود محصور؟ لاشكّ فى أنّنا لانستطيع أن نحصر نزعات الطبع البشرى فى كلّ التفاصيل التى تتجلّى فيها مظاهره. ولكن فى مكنتنا أن نحصر الكلّيات التى تنطوى تحتها ظواهر الطبع البشرى، والتى نجد فى كلّ لغة من اللغات ألفاظاً تدلّ على التعريف بما يقصد منها. ولا شكّ فى أنّك إذا قلت «الطبع البشرى»، فانما تقصد بذلك مجموعة من الصفات الفطرية، تتجلّى مظاهرها فى كلّ أفراد النوع البشرى، أمراء وصعاليك؛ علماء وجهلاء؛ نبلاء ودهماء؛ أغنياء وفقراء.

أدلة مشاهدة

يدلّك على صحة هذا القول أنه لايستعصى عليك، بقليل من صفاء النفس والحب والعطف، أن تكسب صداقة من تريد من الناس، مهما بعد مابينك وبينهم من الفوارق الثقافية والسلاليّة. ذلك بأنّ الطبع البشرى أصيل فى كلّ الناس. ولاشكّ فى أنه يستجيب لبواعث

بعينها ، ويستيقظ مطاوعة لمنبهات خلقيّة واحدة . ولا شبهة فى أنك لاتحتاج إلى وسيلة اللغة لتوقظ فى غيرك استجابات الطبع . فانّ الابتسامة توقظ الابتسامة . والخير يوقظ الخير . والحزن يوقظ الشفقة . والألم يبعث العطف . كذلك نجد أنّ الغضب والخوف والمقت والتعجّب والفخر والاستكانة والحب إلى غير ذلك من الصفات الفطرية ، تظهر ملابسة لصور واحدة ، وتتبعها حركات واشارات لاتتغيّر على وجه التقريب بتغيّر الأفراد والشعوب . وليس هذا بمحصور فى الأفراد البالغين ، فانّ الأطفال الذين لا يستطيعون استعمال كثير من الكلمات يفقهون من تلك الحركات والاشارات نفس ماتؤدّيه الكلمات ، وتستقوى عليهم معها نفس الاستجابات التى توحى بها اللغة . وهنالك أشخاص يرهبهم الأطفال على اختلاف سلالاتهم . وهنالك غيرهم يألفهم الأطفال ويلجؤون إلى أحضانهم ، وعلى شفاههم ابتسامة الغبطة والحبور .

شيوعية خصائص الطبع

وفى كلّ هذا براهين ظاهرة على أنّ خصائص الطبع البشرى مشاع بين كلّ السلالات البشرية . ولكن ممّ تتكون هذه الصفات ؟ وإلى أى حدّ يذهب أثرها ؟ وعلى أن العلم يعجز عن الاجابة عن مثل هذه الأسئلة على صورة محدودة كاملة ، فانّ شرح بعض الأصول التى يتكوّن منها الطبع البشرى يكفى فى هذا الموطن للدلالة على مانقصد من الكلام ، فى أن مذهب أرسطبس أقرب إلى مطالب الطبع البشرى من كلّ المذاهب الأخلاقية التى ذاعت فى بلاد الاغريق القديمة ، وعلى الأخصّ فلسفة أرسطوطاليس .

وليس لنا فى هذا الموطن أن نستطرد إلى بحث كل من تلك الصفات الفطرية . ولكن لنا أن نعدد أكثرها أثرا فى سلوك الانسان . وأظن أن مجرد تعدادها يظهر الباحث على أنها من خصائص الطبع

وليست الملكات التى تكسب بالمرانة والعادة . وإليك هى :

(١) الذكاء (٢) الميول الانفعالية (٣) قواسر الطبع (٤) الميل الجنسى .

أننكر خصائص الطبع أم ندرسها ؟

هذه بعض الطبائع الرئيسة فى فطرة الانسان . وتحت كل منها ينطوى عدد من الصفات الثابتة فى تضاعيفه . فهل يجدر بنا أن ننكرها لنقول بالمثاليات ، أم ندرسها لنهذّبها ونضبط انفعالاتها ، ودرجات تنوحها بين حدّى الافراط والتفريط .

ان ارسطوطاليس يقول بنكرانها البتة بجانب المثاليات التى يدعو اليها . بل يقول بقمعها لتصح نظرياته . أما ارسطبس فيعترف بها ليستطيع أن يحكمها ويهذّبها . وهذا فرق بين فلسفة المعلم الأول ، ومذهب الفيلسوف القورينى . ولهذا كان اعتماد أهل الكلام على فلسفة أرسطوطاليس عاما شاملا . كما أن نفورهم من أصحاب اللذة والقائلين بالمذهب الذرّى ، كان عاما شاملا .

ولكن لنا أن نتساءل بجانب هذا متى وفى أى عصر من العصور استقوت النظريات الأخلاقية على نزعات الطبع ، وفى أيّة جماعة من الجماعات الانسانيّة استطاع المنطق ، مهما كان سليما ، أن يخضع الميول والشهوات ؟ إنّما يكون الطريق إلى تحويل النزعات وتهذيبها ممّهدا ذلولا ، والعمل فى سبيل الاستقواء على بعض الميول الدنية بتقوية بعض الميول السامية ممكنا مستطاعا ، اذا نحن أكببنا على درسها الدرس الوافر وتحليل أجزائها والنظر فى مفصّلاتها نظرا شاملا صحيحا . وكيف يمكن الوصول الى هذا اذا نحن أنكرنا خصائص الطبع وميول الفطرة وحاولنا أن نقمعها بالنظريات والمنطق ؟

اودكسس هيمرونى متقشف

يقول العلامة «جومبرتز» إنّه مهما يكن من أمر ، فانّ الواجب

الفصل بين المذهب وشخصية مؤسسه

يدعونا لأن نحتفظ بالمذهب القوريني فى اللذّة منفصلا عن الصفات الشخصيّة ونواحى السلوك العملى التى اتّصف بها مؤسس هذا المذهب (١)

أمّا الضرورة التى تحفز بعض الكتاب الى الفصل بين شخصيّة أرسطبس ومذهبه فتظهر جليّة ، اذا رجعنا الى حالة مشابهة ذكرناها ومثلنا فيها بالفيلسوف « اودكسس » الذى وضع مذهبه فى

عود الى أودكسس

الأخلاق على نفس القاعدة التى اتخذها أرسطبس أساسا لفلسفته ، وهى الحصول على « اللذّة » . بل قضى بأن كل المخلوقات عاقلة وغير عاقلة إنما تتطلع إلى « اللذّة » (٢) ولكنه ظلّ فى حياته الخاصة ، كما قال أرسطوطاليس ، بعيدا جهد البعد عن كلّ سعى فى سبيل اللذّة . وقد أفلح فى أن يضم إلى مذهبه عددا عديدا من الأتباع الذين أجلوا فيه سلوكه وأنزلوه منزلة التقديس والاحترام الكلى . وما حياة

جرمى بنتام

الفيلسوف « جرمى بنتام » فى الأعصر الحديثة إلا مثلا متجددا من فيلسوف القدماء . فقد عاش « بنتام » طوال حياته مكبّا كلّ الاكباب على العمل المنتج ، راضى النفس ، مضحيا بكل لذائذه فى سبيل أن يرفع مستوى الحياة الانسانيّة .

تقلبات المذهب القوريني عند النظر فى الحياة الانسانية

ممكنات السعادة ومكوناتها

يدلنا تاريخ المذهب القوريني على أن وجهة النظر التى نظر من ناحيتها أعلام المذهب فى الحياة الانسانية ، قد انتابتها تغايرات عديدة . ولقد دار الخلاف بينهم على أمرين . الأول — « هل السعادة شىء فى منال الانسان » ؟ والثانى — « مم تتكوّن السعادة ؟ »

القوريتيون وخير الانسانية

وعلى الرغم من الخلاف الذى قام حول البحث عن جواب مقنع

---

(١) الاستاذ ترنر يخالف هذا الرأى

(٢) موسوعة الدين والاداب ج ٦ ص ٥٦٧

لهذين الأمرين ، فان الفكرة الأساسية التى قام عليها المذهب ظلت ثابتة لم تتغير ولم تعصف من حولها رياح الفكر. أما العنصر الطبيعى الذى تقوم عليه تلك الفكرة الأساسية واستنتاجها للنواميس الأدبية من « الحياة الطيبة » التى تحياها « الذات » فأمر شائع فى كل المذاهب الأدبية التى نقلت عن القدماء. فان كل المذاهب إنما ترتكز على أساس رمى واضعوه إلى العمل على خير الانسانية Eudomonistm وسواء أسمينا الغاية أو الغرض من الحياة « سعادة » أم حللنا ذلك الغرض وتلك الغاية ، على غموضهما واختلاط مكوناتهما ، الى عناصرهما الأولية ، ويقصد بها الاحساسات الفردية المصبوغة بصبغة « اللذة » ومن مجموعها تتكون السعادة ، فان المبدأ يظل واحدا غير متأثر بأى أثر خارجى. السعادة واللذة صنوان

بالرغم من هذا كله ، يبقى أمامنا سؤالان خطيران لتفهم حقيقة المذهب. أولهما — « ما هى العناصر العملية التى يقوم عليها هذا المذهب أو غيره من المذاهب الأخلاقية » ؟ وثانيهما — « كيف يمكن استنتاج قواعد السلوك التى يدعو إليها هذا المذهب استنتاجا نظريا من المبادىء الجوهرية التى يقوم عليها ؟ سؤالان خطيران

العناصر العملية فى المذهب القورينى

ليس لدينا من مصادر صحيحة مفصلة الأبواب يمكن الاعتماد عليها فى درس العناصر العملية التى يقوم عليها المذهب القورينى باعتباره مذهبا أدبيا. على أن انعدام المصادر نفسه مع القليل مما وصل الينا عن حقيقة هذا المذهب ، كمذهب أدبى ، من العبارات التى لا تقل عن مقطوعة ولا تزيد عن مقطوعتين ، يمكن أن نستنتج معه أن مثل الحياة التى عكف عليها هؤلاء السقراطيون ، لا تختلف كثيرا عن المثل التقليدية التى عرف بها المذهب السقراطى. ويقال إن إرسطبس ضئولة المصادر سلوك على المثل الاعلى

نفسه قد أجاب على سؤال وجه إليه مرة « عما هو الخير الذى يمكن أن يجنى من الفلسفة » ؟ فقال — « ان الغرض الأول منها هو أن تمكن الفيلسوف من أن يعيش حتى لو فرض وألغيت كل الشرائع كما كان يعيش وهى قائمة »

شك

على أنّ القيمة التاريخية التى يمكن أن تعزى إلى مثل هذه الأقوال المأثورة ومايجرى مجراها من الأمثال والحكم ، ضئيلة من غير شبهة . وكلمة مأثورة كهذه على الرغم من أننا نكاد نجزم بأنها لم تقل إلاّ لتظهر مقدار مايسمو اليه ذوالحكمة منالاستعلاء فوقفسر الشرائع ، لا يمكن أن تنتحل على رأس المدرسة القورينيّة ومؤسسها ، إذا كانت تختلف فى مرماها وغايتها ، مع المثاليات المقبولة فى المذهبالقورينى ، شأننظام الكلبيين مثلا .

تخريج مقبول

وهذا التخريج يكون ولاشبهة أكثر تقبّلا لدى الباحث ، إذا عرف أنّ كلّ الذين أكبوا على درس الفلسفه اليونانيّة لم يعثروا فى طيات المذهب القورينى على إشارة أو بادرة أو معنى يرمى إلى معاندة النظام الاجتماعى . وانّ كلّ رجال هذا المذهب حتى من تطرّف منهمفىالهرطقة الدينيّةمثل « ثيودورس » ، كانوا على أحسن صلات الودّ مع حكام عصورهم . وفى هذا دليل قاطع على أنهم لم يعاندوا النظم الاجتماعية ولا التقاليد ، لاقولا ولا فعلا .

راى روبرتسون

ومما يدلّ على حقيقة هذا الأمر أنّ العلامة « روبرتسون » الانجليزى قد قرّر فى كتابه « مختصر تاريخ الأخلاق » ص ١٣٢ لدى الكلام عن القورينيين أشياء تدل على صحة هذا التخريج ؛ فقال بأنّ من تعاليم هذه المدرسة — « أن الناس يجب أن ينشدوا اللذة وانالاختيار العقلى ونشدان اللذة ، هما غايتا الحياة العقليّة ؛ تلكالتى

لايجب أن تعتبر الفضائل والنفائس الخلقية ، إلاّ وسائل تؤدى اليها »

قواعد فى السلوك تستنتج نظريا من مبادىء جوهرية —

اللذة الحسية والانفعال

ليس بنا من حاجة لأن نكرر القول هنا بأن القورينيين لم يقصدوا باللذّة اللذة الحسية وحدها . فقد أشاروا بين الكثير مما أشاروا إليه فى مذهبهم ، أن الآثار الواحدة التى تتقبلها العين أو تسمعها الأذن ، إنما تحدث نتائج انفعالية مختلفة ، على مقتضى الأحكام التى يجريها عليها العقل (١) . فصرخات الألم التى تؤذينا عندما تخرج من أفواه الذين يتألمون فعلا ، إنما تبعث فينا اللذة عندما تكون فى درج استعراض تراجيدى فوق المسرح .

العقاب البدنى فى التعليم

والحقيقة أن هذا المذهب أو بالأحرى قسما منه ، قد خصّ اللذائذ الحسية بأوفر قسط من الانتباه ، وعزى إليها أعظم الآثار . ومن أجل هذا أيد الفكرة السائدة فى استخدام العقاب البدنى فى دور التعليم وفى تطبيق قانون العقوبات بصرامة .

أوج جديد : رقة وتشاؤم

وهنا ينتقل المذهب برمتة إلى أوج جديد تدرجت فيه مبادىء المذهب القورينى الأدبية . وهو أوج دلف فيه المذهب نحو أمرين . الأول — الامعان فى الرفه . والثانى — الامعان فى التشاؤم . على أن التشاؤم كان الطابع الثابت الذى ترك أثره الباقى فى جبين كلّ ماأخرجت ثقافة ذلك العصر من الآثار .

---

(١) فى هذا تنحصر الحكمة فى قول شكسبير

There is nothing either good or bad, but thinking makes it so.

« ليس من شىء هو خير بذاته أو شر بذاته ، ولكنه الفكر يكيف الاشياء ، إن خيراً وان شراً »

هجسياس : رسول الموت —

هيدونى يدعو إلى الانتحار جوعا

بعد أجيال أربعة قطعتها دورة الزمان بعدار سطبس ، ظهر هجسياس Hegesias — الذى كنى « رسول الموت » . ففى كتاب له عنوانه « الانتحار » أو بالتحقيق « الانتحار جوعا » قد أبان كما أبان فى فى محاضراته ، عن مفاسد هذه الحياة ونقائصها ، على صورة حزت فى فى أشد القلوب حبا فى الحياة . حتى ان أهل الحكم فى مدينة الاسكندرية ، قد اضطروا إلى منعه عن القاء محاضراته ، ليتقوا بذلك خطر الدعوة إلى الانتحار .

السعادة لاتنال فى هذه الحياة

فلا عجب إذن بعد هذا إذا عرفنا أن هذا الفلسوف قد اعتقد بأن السعادة لاتنال فى هذه الحياة ، وأن واجب الحكيم ينحصر فى اتقاء الشرور أكثر من نشدان الخيرات . على أن الذين لم يتعودوا التغلغل فى مختلف الاتصالات الفكرية العميقة ، مع مايتولد عنها من الحنايا والشعاب التى تفرعت فيها الفكرة السقراطية ، ليعجبون أشد العجب لما يرون من تواتر فكرة عدم المبالاة فى المذهب القوريني . وهى فكرة تكاد تكون خصيصة بمذهب الكلبيين .

عدم المبالاه عند القوريثيين

فلقد دعى هجسياس إلى عدم المبالاة بكل الظواهر والأمور الخارجية . لا على الصورة أو الطريقة التى دعى بها الكلبيون ، ولكن على قاعدة أنه ليس من شىء هو بالطبع ملذ أو مؤلم ، بل الجدة والندرة ، التى نجد أحدهما فى شىء ما ، أو اشباع الشهوة بالحصول على ذلك الشىء ، هى التى تحدث اللذة والألم .

تعاليم هجسياس

على هذا كان يعلّم . وإلى هذا كان يدعو . وما هذا لدى الحقيقة سوى مغالاة فى التعبير عن شعور صحيح بأن « السعادة » يمكن أن تزيد إلى القدرة على الصبر والاحتمال ، وأن تخفف من حدة المشاعر .

وفى مذهب سقراط الذى قال فيه بعدم الاختيار فى فعل الشر ، نرى الجرثومة الأولى لذلك التمادى نحو الخطأ الذى أخذه « هجسياس قضية مسلما بها » ، ودعى إليه بعدأن شرب به المذهب القورينى ، بكل ماأوتى من حماسة وقوة .

عبء ثقيل

لا تكره ولا تبغض ؛ بل علم وثقف . هذا هو الحمل الثقيل الذى حمله هجسياس ، ودعى الناس أن يحملوه معه . وان هذا ليذكرنا ببعض الفلاسفه المحدثين ، مثل إسبينوزا وهلفتيوس . فكلاهما بدأ شوطه بمثل هذه المقدّمات .

عنصر فلسفته الاصيل

أما العنصر الأصيل فى فلسفة هجسياس فينحصر فى أنه عارض أرسطبس . فقال إن التحرر من الألم هو الخير الأسمى ، ولهذا فضل الموت على الحياة [٢] .

تلاقح المذاهب — من القورينيين الى الرواقيين .

الانتحار تحقيق للحرية عند الرواقيين

من الأمثال التى نضربها على تلاقح المذاهب جملة وتفصيلا ، أن المذهب الرواقى ، وهو مذهب نشأ من تدرجات دقيقة تدرج فيها المذهب الهيدونى ، قد نقل عن هجسياس فكرته فى الانتحار . ولكنه جعل الانتحار وسيلة يحقق بها الانسان حريته ، إذا أراد . ولا شك فى أن هذه الفكرة تنطوى من ورائها فكرة الحياة الأخرى . فكان ذلك من الممهدات الأولية التى أفسحت السبيل لذيوع الديانة النصرانية ، بما فيها من فكرات أساسية فى الحياة بعد الموت ، وفكرة الثواب والعقاب والخلاص وما إلى ذلك .

الانسان عبد حر

جمعت الفلسفة الرواقية بين فكرتين . فكما أنها حضت على أن لا يفر الانسان من القيام بواجب من واجباته ، فانها أجازت للانسان أن يتخلص من حياته وأن يتصرف فيها بكامل حريته . وفى الفكرة

(٢) عن اردمان فى كتابه تاريخ الفلسفة

الأولى عنصر قوريني أصيل . أما فى الثانية فعنصر دخيل منقول عن هجسياس ترجيحا .

أبيقور وفكرة الانتحار

على أن الانتحار عند الأقدمين لم يعتبر قط من كبائر الاثم . فان أبيقور مثلا قد حض الناس على أن يوازنوا بدقة بين أن يأتيهم الموت و بين أن يذهبوا للموت بانفسهم . ولقد انتحر كثير من أتباع أبيقور مثل «لوقرشيوس» Lucretius شاعر الرواقيين المعروف . و « قشيوس » - Cassius - وكان داعيه شديد الخطر ضد الطغاة يدعو الى قتلهم . واتيقوس — Atticus — صديق قيقرون الخطيب و « وفطرنيوس » Petronius الشهوانى الخليع . « وديودورس » الفيلسوف : ولنا هنا أن نتساءل — هل من علاقة بين فكرة أبيقور هذه و بين دعوة هجسياس للانتحار ؟

بلنيوس

أما بلنيوس — Pliny — فقد ذهب الى أن حظ الانسان من حيث قدرته على التخلص من الحياة يفوق حظ الخالق ، ذلك بأن للانسان القدرة على أن يذهب إلى القبر باختياره ؛ بل قال بأن من اكبر البراهين على كرم العناية القدسية، أنها حبت الناس بكثير من أنواع الأعشاب المسممة التى يجد فيها المتعبون والمتبرمون بالحياة ، موتا سريعا لا ألم فيه .

الانتحار فى عصر الامبراطورية الرومانية

غير أن فكرة الانتحار لم تبلغ مبلغها الأقصى إلا فى عصر الامبراطورية الرومانية ،وعند راوقيي الرومان، حيث تحددت فكرتها وكملت صورتها الفلسفية . فمنذ عهد من الزمان عهيد ،كانت فكرة التضحية بالذات قد حبذت على اعتبار انها من الطقوس الدينية .

وفى العصر الوثنى

ولقد تجمعت فى أواخر العصر الوثنى اسباب كثيرة قادت الناس إلى الاخلاد لفكرة التضحية بالذات . وان تجد من الاشياء الدنيوية ما هو اكثر مسًّا للقلب من ذلك الجذل الشعرى الذى حوط به « سنيكا » — Seneca — الانتحار فى عصر « نيرون » المستبد

الروماني ، على انه الملجأ الوحيد للمستبد بهم والمظلومين ، والنهاية الحلوة التي ينشدها العقل المضطرب الحائر — قال

« بالموت وحده نعرف أن الحياة ليست عقابا : وإنى لأقف قوى الأعصاب تحت أنواء الحظ والأقدار ، إذ أستطيع أن أحتفظ بعقلى غير مضطرب ؛ وأن أمضى به سيدا لنفسه ، فان لدى الملاذ الأخير . ولقد أرى المخلعة وأرى السندان (١) ، مهيأة لأن تلقم كل طرف من أطرافى ، وكل عصب من أعصابى . غير أنى أرى الموت أيضا بجانب هذه الآلات الجهنمية . إنه يقف بعيدا عن أن تناله أيدى أعدائى ، وقصيا عن أن تمتد إليه قدرة عشيرتى . إن العبودية لتفقد مافيها من مرارة ، مادمت قادرا بخطوة واحدة أن أصل إلى الحرية . ومن كل متاعب الحياة ، لى فى الموت مهرب وملاذ . »

من أقوال سنيكا

« أينما أدرت وجهك رأيت رذائلا . وإنك لترى أيضا تلك الهاوية السحيقة . ففيها تستطيع أن تهبط إلى الحرية . هل أنت تنشد طريق الحرية والخلاص ؟ إنك لتجدها فى أى شريان من شرايين جسمك الزائل . »

« لو خيرت بين ميتة عنيفة وأخرى هينة لينة ، فلماذا لا أختار الثانية ؟ وكما أختار السفينة التى أمخر فوق ظهرها العباب ، والمنزل الذى أعيش فيه ؛ كذلك أستطيع أن أختار الميتة التى أفارق بها الحياة . وليس من شىء يجب أن نكون أكثر حرية فى اختياره، منا إذا أردنا أن نموت بطريقة ما . »

« فارق الحياة بالطريقة التى توحى إليك بها قواسرك كيفما كانت، بالسيف أو بالحبل أو بالسم يسرى فى شرايينك . اقتحم طريقك

(١) من آلات التعذيب فى العصر القديم وفى القرون الوسطى .

وحطم سلاسل العبودية . يحاول الانسان فى حياته أن يحوز مايستحسن غيره . أما ميتته ، فذلك أمر له وحده حق اختياره . إن القانون الأبدى لم يبدع من شىء أروع من أن للحياة مدخلا واحدا ، فى حين ان لها مخارج كثيرة . لماذا أحتمل آلام الأمراض وقساوة الاستبداد الانسانى ، مادمت قادراً على أن أحرر نفسى من كل الأوجاع ، وأن ألقى بعيدا بكل الأصفاد والقيود . ؟ لهذا السبب وحده أرى أن الحياة ليست شراً ، ما دام الانسان غير مجبر على أن يعيش . إن الانسان لسعيد طالما أنه لا يعيش شقياً إلا بارادته . إذا حسنت لديك الحياة فعش . أما إذا لم تحسن لديك ، فلك الخيار فى أن تعود من حيث أتيت » .

تدرج خفى

من هذه الفقرات التى اخترناها من كثير من أشباهها تدرك الى أى حد بلغت شهوة اكبر ممثل للمدرسة الرواقية ، واعظم رجالها تأثيرا فى العصر الرومانى ، فى الدفاع عن فكرة الانتحار . ولا شبهة فى أن لمذهب « هجسياس » أثرا فى هذا غير قليل . ولكن ألا نستطيع أن نرد هجسياس والرواقيين معه ، وكلاهما فرع من دوحة المذهب القورينى ، إلى مبادىء أصيلة عند أرسطبس . ؟ أليست الحرية التى دعى اليها الرواقيون حتى بالموت ، صورة ارتكاسية من صور التحرر من الألم ؟

ولقد نقل ديوجنيس لايرتيوس (راجع واجبات قيقرون ج ٣ ص ٣٣) مقطوعات عن متأخرى القوريניين من أمثال ثيوذورس وهجسياس ، قضوا فيها بأنه من الواجب أن يصفى المذهب القورينى من بعض المقررات التى تضمنتها هيدونية أرسطبس . فقال ثيوذورس بأن اسمى حالات السعادة التى يبلغها الانسان « حالة من الجذل النفسى » . فى حين أنّ هجسياس قد علم أنّ كل أعمال الانسان يجب أن ترمى إلى احتقار كلّ الأشياء الخارجية . وما الحياة عند القدماء

إلا صورة خارجية للروح، التي هي خالدة . ولا ينبغي لنا أن ننسى بجانب هذا ، أنّ الفلسفة القورينية ، انّما ترجع في ماهيتها الى أخلاق مؤسس المذهب والى الجو الاجتماعي الذي حوّط المدينة التي نشأت فيها فلسفته ، أكثر من رجوعه الى احتياج المذهب السقراطي الذي استمدّت منه ، الى التحوير والتنقيح . (١)

أنقريز

المذهب في اسمى مراتبه

كان أنّقريز — Anneceris — من معاصري هجسياس . ولقد بلغت بظهوره الاداب القورينية أسمى مبلغ من الصفاء والتهذيب . على أنه كان ابن عصره . طبع بطابعه . ودرج على سنته . فانه لم يكن أثبت من هجسياس عقيدة في توقع الحصول على السعادة الفعلية . ولكنّه قضى بأن الحكيم « سعيد » وان كان نصيبه من اللذة ، ضئيل جهد تصوّرك .

انفعالات العاطفة والسعادة

والظاهر أنه علّم أن نصيب الفرد من السعادة الدنيوية ، تتمة أو تكملة تلك الانفعالات العاطفية التي نطويها تحت عنوان الصداقة ، وعرفان الجميل والتقوى والوطنية . ولا مراء في أنه رفض الاعتقاد بالمذهب القائل بأنّ «سعادة الصديق يجب أن تنشد لذاتها» . على أنه مذهب منقوض من ناحية سيكولوجية (نفسية) ، كما رفض « هلفتيوس » في الأعصر الحديثة ، الاعتقاد بحقيقة المذهب القائل بحب « الخير لمحض الخير » على قاعدة أن القول به تناقض نفساني .

سعادة الغير ليست موضوع شعور مباشر

ولقد اعتقد « أنقريز » أنّ سعادة الغير لا يمكن أن تكون موضع شعور مباشر . ولكنه لم يعتقد ، كما فعل كثير من الهيدونيين ، بأن الأصل في انفعالات الغيرية — Altruistic Emotions — باعتبارها آثارا ثانوية ، إنّما يرجع إلى مجرّد النفع خالصا لوجه النفع ؛ فانّ الصداقة عنده لا تقوم على مجرد المنافع التي تجنى منها . فحسن

(١) راجع ترنر في تاريخ الفلسفة ص ٨٩ ، ٩٣ .

النية وحده ، مفصولا عن كل مظهر من المظاهر العملية التى قد تصحبه ، يمكن أن يصبح للصداقة أساسا كافيا .

انقريز وبافلوف

وفضلا عن هذا فانه أنصف كل الانصاف عند الكلام فى تلك الحقيقة السيكولوجية التى محصلها أن مشاعر الغيرية ، مهما كانت مصادرها وأصولها ، تحرز تدرجا ، قوة مستقلة خاصة بها . وأن هذه المشاعر تحتفظ بتلك القوة ، حتى ولو لم تتزن مع اللذة . وهذا تفسير رائع لحقيقة الافعال العكسيه المتحولة . وهو المذهب النفسى الذى أدخله « بافلوف » الروسى فى حيز العلم ببحوثه وتجاريبه . والفارق بينه وبين « أنقريز » ثلاث وعشرون قرنا من الزمان . وليس هنا موضع شرح هذا المبدأ ولسوف نشرحه بعد .

التضحية بالذات غرض أسمى

بيد أن « أنقريز » لم يأخذ هذه الظاهرة على أنها حقيقة لاغير . بل إنه برر تضحية الذات باعتبارها أسمى مراتب الغيرية ، مثبتا أن الحكيم وان كان يستمسك باللذة على أنها الغرض الأسمى ويتافف من كل ما ينتقصها ، فانه يرضى قانعا بما ينتقص ملذاته فى سبيل الحب لصديقه . على أنه لم يصلنا مع أشد الأسف ، شيء من البراهين التى أقامها على تاييد موقفه ، وتبرير مذهبه هذا .

تطبيق المذهب

ومما يدل أوضح دلالة على أن أنقريز وضع فكرته هذه موضع التنفيذ ، أن أفلاطون أسر عند ما كان عائدا من رحلته فى صقلية . — — Sicily — فان مدينة « أجينا » —Aegina — كانت فى حرب مع آثينـــا . فلما هبطها أفلاطون أخذ أسير حرب وسيق إلى سوق الرقيق . غير أن أنقريز — وكان من أصدقائه — افتداه بمال وفك إساره . ولما أراد أفلاطون أن يرد المال لصديقه ، رفض أنقريز أن يسترد المال . فاشتريت بالمال حديقة بجوار مدفن البطل « أكاديموس » — Academus — حيث أسس أفلاطون

سنة ٣٨٧ ق . م . مدرسته التى سمّاها « الأكاديمى » نسبة إلى البطل اليونانى . (١)

الاعمال الخيرية لا تتحرر من الانانية

وعلى الرغم من أن أنقريز وتلاميذه قدحاولوا أن يجعلوا مراعاة القيام بالواجبات المدنيّة والاجتماعية ، التى يصحّ أن تتّخذ حادثة أفلاطون مثلا عليها ، من بين الأشياء التى تحدث اللذّة ؛ فانّهم قد أعترفوا بأن الأعمال الانسانيّة التى تؤتى فى سبيل الغير ، لا يمكن أن تتحرّر من دوافع الأنانية وحبّ الذات(٢)

أنقريز وتلاميذه عافظون

والمحصّل أن أنقريز وتلاميذه قد فضّلوا أن يقيموا مذهبهم على قواعد أقرب إلى المذهب الهيدونىّ لدى أوّل نشأته . وقد يصحّ أن يكون هذا سببا فى أن يلحقهم كثير من الكتّاب بالمذهب الأبيقورى الذى حلّ بعدهم محلّ الفلسفة القورينية وتحول عنها . والواقع الذى لا مراء فيه ، أن أنقريز وشيعته حلقة الوصل بين ذينكما المذهبين العظيمين (٣)

براهين على ماتقدم

يدلك على صحّة هذا أن المبادىء القورينية تتضمّن لأول وهلة فكرة أن اللذّة مرهونة على المشاعر الجسمانيّة . أو بالأحرى على الحالات العضوية . وهذا المذهب أدمجه القورينيون فى نظرية المعرفة Theory of Knowledge — التى استمدوا عناصرها من بروطاغوراس . أمّا الخلافات التى وقعت بين أرسطبس والمتأخرين من رجال مذهبه ، فينحصر فى أن أرسطبس قد عرف اللذّة بأنّها

---

(١) راجع زلر فى كتابه

Outline of the History of Greek Philosophy. p.117 Bth. Edit. Kegan Paul, 1913-Trans. Palmer. Cambridge

(٢) المعجم الانسيكلوبيدى ص ١٥٥ ج ٤

(٣) عن اردمان فى كتابه تاريخ الفلسفة

« حركة عابرة » — Passing Motion — فى حين أن متأخرى رجال المذهب قد عرّفوا اللذّة بشىء فيه علاقة بالفكرة الأبيقورية القائلة بأن اللذّة عبارة عن حالة . أى « حالة » دائمة محرّرة من الألم

حلقات وصل بين الأنانية والغيرية

سعادة والواجبات الاجتماعية

نصل هنا إلى بحث على جانب عظيم من الشأن . هو بمثابة الجسر الذى يعبر عليه المذهب القورينى فى أوسع معانيه من البحث فى سعى الفرد للحصول على سعادته ، الى الاعتراف بحقيقة الواجبات الاجتماعية ، وما للعواطف الغيرية من قيمة . أمّا ان المذهب القورينى قد حاول أن يجد فى كل ألوانه ، وعلى مختلف اتجاهاته بل ويدعى رجاله بأنّهم قد عثروا بالفعل ، على حلقة وصل بين الطرفين ، طرف الفرد وطرف المجتمع ، فأمر لا يساورنا فيه أقلّ ريب . فعلى الرغم من أنّهم استطاعوا أن يستكشفوا فى العرف (العادات والتقاليد) عنصراً أعمق من العنصر الذى يتّخذ قاعدة عامة عند الحكم على ما هو عدل ، وما هو ظلم ، وعلى ما هو نفيس وما هو وضيع ، وبالرغم من أنّهم صرّحوا بأنّ التفريق بين ما هو حقّ وما هو باطل ، انّما يقوم بحكم العادة والوضع من ناحية ، وبقسر الشرائع من ناحية أخرى ، لا بالطبع ؛ وهو مذهب أراد القورينيون كما أراد هفياس الأليسى — Hippias — من قبلهم ، أن يؤيّدوه ؛ مستندين إلى ما ظهر من وجوه الخلاف الكبير عند الحكم على مثل هذه الأشياء فى مختلف الأزمان وعند مختلف الأمم ؛ بالرغم من هذا كلّه ، فانّهم آمنوا ، كما نستطيع أن نثبت بكثير من الشواهد ، بأنّه ينبغى للحكيم أن يتنكّب كلّ ما هو ظلم ، وكل ما هو باطل .

التقاليد والشرائع أصل التفريق بين القيم الادبية

أمّا الأستاذ اردمان فيقول فى كتابه تاريخ الفلسفة

ليس من شىء هو حق بالطبيعة

«ان أرسطبس لا يعترف بأن شيئا من الأشياء هو حق بالطبيعة.

ويقول بأن كلّ شيء إنما هو نتيجة شريعة أو قانون. ويخفّف من حدّة هذا المذهب قوله إن الحكيم يعيش بالقوانين كما يعيش بغيرها، أي أنه لا يؤثر فى سلوكه قيام القانون أو عطله .

على أننى لا أرى فى قول أرسطبس من الحدة ما يرى الأستاذ اردمان؛ فضلا عن أن الأستاذ « جومبرتز » قد أبدى كثيرا من الشك فى الحكم والأمثال السائرة التى تنسب الى أرسطبس . وله فى ذلك اكبر الحق . لأن المذهب الذى لم تصلنا منه إلا نتفا وفقرات ، لا يصح أن يعتمد فى تفسيره على كلمات مأثورة تنسب إلى واضع المذهب ، تنوقلت على مدى أزمان طويلة ، من غير أن يقوم على صحّة نسبتها الى أرسطبس أى دليل إلا دعوى قائليها .

***

قياس التمثيل وشرح المذاهب

عندما تعوزنا الأسانيد الوثيقة الكاملة فى بحث أيّة نقطة من نقط التاريخ فانّنا نضطر إلى الاستعانة بالأقيسة التمثيلية — Analogy ولا نذهب فى تبرير هذا بعيدا . فان الأساليب التى اتّبعها الذين روجوا للمذاهب المتلاحمة ، ونقصد بها المذاهب ذوات الآصرة والعلاقة فى عصور أخرى ، مما يبرّر هذه السبيل التى نريد اتباعها . وإن أقرب ما نذكر من أمثال الروابط التى تعبر عليها المذاهب ليتصل بعضها ببعض ، ماترى من عبور فكرة « المصلحة إذا حسن فهمها » من عصر إلى عصر ومن مذهب إلى مذهب . فانّ هذا الضرب من الموازين الأدبية ، وهى الموازين التى تدعو إلى التحرّر من الرذائل لما تجر الرذيلة على مرتكبيها من النتائج الضارّة ، ولأن التحرر من الرذائل يزوّد الانسان ببواعث تدفعه إلى فعل الخير ، لم يكن بعيدا عن أذهان القائمين بحركة التجديد الحديث فى أوروبا .

فولنى وبالى

وإذا أردنا أن نقف على أسلوب هذه الفكرة فى جوهرها ، فاننا

نقع على تفصيلها فى كتاب صغير كتبه « فولنى » — Volney — اللاديني (١) — Deist — الفرنسوى مؤلف كتاب الخرائب — Ruins — أما ذلك الكتاب الصـــغير فعنوانه « أصول الاحساس بالخير » ثم « پالى » — Paley — الآلهى الانجليزى الذى يحصر عقاب الحياة الأخرى وثوابهـا فى حدين : أولهما « السعادة الشخصية كرائد فى الحياة » و « ارادة الله كقانون » وبهذا تجد أنّه أوسع من نطاق فلسفة الحياة ، بحيث جعل أثرها يتعدّى الدنيا ، ليشمل الآخرة .

بروطاغوراس : كتاب افلاطون

ولقد أشرنا من قبل إلى الخطبة الأخيرة فى كتاب أفلاطون المسمّى « بروطاغوراس » فنظرنا فيه نظرة أشمل وأدقّ . أما هنا فنقول بأنه مما لا يبعد احتماله أن يكون « أفلاطون » قد كتب هذا الكتاب موليا بنظره شطر أرسطبس ، زميله فى التلمذة . وهذا الحكم يمكن أن نجعله يشمل ذلك الجزء من كتاب «فيدون» —Pheado— الذى يحاول أن يثبت فيه أفلاطون أنّ الفضيلة إنما هى نتيجة التبصر — Prudence — على أنّ تأملات شبيهة بهذه، هى التى تحتلّ مركز الدائرة فى مذهب أبيقور الأدبى .

أبيقوروالقورينيون

لقد اتبع أبيقور خطوات القورينيين فى المسائل الأخلاقية . غير أنّ طبيعته المتقدة المتوثبة لم تجد فى أسلوبهم الذى اتبعوه لدى استنتاج « النواهى » الخلقية مايرضيها الرضا الكامل . فانه لم يرض بأن يقف « تهذيب الأخلاق » عند حدّ وضع القواعد الأولية ، فتكون كالأمثال السائرة كقولك «الأمانة أحسن سياسة» أو كقولك «إذا لم توجد الأمانة لوجب أن نوجدها» فانّ هذه القاعدة الأخلاقية إذا بلغت هذا الوضع ، أى الوضع الذى تصل معه حدّ التوسط بين

تهذيب الانانية عمليا عند أبيقور

(١) اللادينيون — Deists - هم القائلون بالألوهية ، المنكرون للاديان !

« حب الفرد لنفسه » وبين « الخير العام » ، لم تصبح بعد مجرّد نظرية تحذيرية فى الأخلاق ، بل وجب أن تكون كقوّة القانون ، التى تكمل من ناحية ، وتنظم من أخرى ، قوة الرأى العام .

مؤثران . مهمان عند ابيقور : جليان عند القورينيين

على أنّ كلا من هذين المؤثرين يظهران جليين فى تعاليم القورينيين . فقد اعتبروا أن احترام العقوبات القانونية واحترام الرأى العام ، مؤثران لهما نتائجهما الثابتة فى ضمان حسن السلوك . وقد نجد فى العصور الحديثة أن الذين مثلوا هذا الوضع من الفكرة الأخلاقية كانوا جميعا من القائلين بوجوب « الاصلاح التشريعى » . فان « هلفتيوس » قد وضع نصب عينيه الوصول إلى غرض واحد هو أن يلبس القانون ذلك الثوب الذى يمكن به التوفيق بين المصالح الذاتية والمصالح العامة . وكذلك « بنتام » فانه حاول أن يحقق هذه الناحية نفسها ، مستخدما فى سبيلها كل ما أوتى من قوّة تفكير ونبوغ ، وكل ما خص به من خصب القريحة وكفاية الخلق والابداع .

وفى العصور الحديثة

تقدير المشاعر الغيرية

وضح لنا الآن أنّ أوّل وجه من أوجه العلاقة بين الذاتية والغيرية ، انّما يقوم على احترام القانون واحترام الرأى العام . أما الوجه الثانى فيقوم على فكره تقدير المشاعر الغيريّة ، باعتبارها عنصرا من عناصر السعادة الذاتية . وتطبيق هذه الفكرة ينحصر فى العمل على « تأصيل » هذه المشاعر ، بأن ننسى أصلها الأنانى الذى نشأت عنه ، وأن نحيا حياة كلّها « صبر واحتمال وتضحية » فى سبيل ما يعود من خير على اخواننا الذين يعايشوننا ، باعتبار أنّ عملنا هذا ما هو إلا وسيلة نصل من طريقها إلى سعادتنا الذاتية .

تعريفان سامیان للفضيلة

ولأجل أن نضرب مثلا على ما يعنى بهذه القاعدة ، نذكر كلمة « دالمبير » المأثورة — « أنّ حب الذات إذا استنار أصبح المصدر الذى تنبع منه تضحية الذات » . أو نذكر تعريف « هولباك » الذى

استعاره من « لبنتز » فى الفضيلة . — بأنها « فنّ اسعاد الذات ، بالعمل على اسعاد الغير » .

حلقة وسطى بين الذاتية والغيرية

هنالك وجه ثالث فى هذا البحث ، نقع به على حقيقة وسطى تربط بين الذاتية والغيرية . ويكفى فيه أن نرجع الى الكلام فى بعض الحقائق السيكولوجية (النفسيّة) . فهنالك حالات عديدة استطاعت فيها العادة وتداعى الأفكار — Association sf Ideas أن تحوّرا ما كان فى أصله وسيلة لأشياء أخرى ، وتحولاه الى غاية مطلوبة لذاتها . خذ لذلك مثلا الرجل البخيل الكانز . فانّ جمع المال لذاته ولمجرّد جمعه واكتنازه ، يصبح عنده غاية ، بعدأن كان فى أصله وسيلة لجلب الطيّبات والمتعة به . وكذلك الرجل المدمن ، فانّ الشرب عنده يصبح غاية مطلوبة لذاتها ، بعد أن كان وسيلة لجلب السرور . وهو يستمر يشرب حتى بعد أن يعجز الشرب عن أن يمدّه بأى باعث من بواعث السرور . والمشاعر الاجتماعية لاتخرج فى طبيعتها عن هذا . فانّ هذه المشاعر مؤصلة فى الأنانية وقائمة عليها . وهى تستمدّ قوّتها من المدح والذم . ومن الثواب والعقاب . ومن انتظار الفكرة الطيبة . ومن حسن اعتقاد الغير فى حسن نيّتنا . ومن اشتراك المصالح . وهذه المشاعر تكتسب بالتدريج قوة تتمكن بها من أن تتحوّل عن أصلها الذى نشأت عنه ، ومن ثم تؤثر فى النفس تأثيرا مستقلاّ تمام الاستقلال عن أصلها الأنانىّ .

مؤثران بينهما عند أبيقور والقورينيين

وقد نقع على آثار تدلنا على أن الوجهين الثانى والثالث من أوجه العلاقة الهيدونية (اسعاد الذات) وبين الأخلاق الاجتماعية (اسعاد الغير) قد تناوبا التأثير فى أخلاقيّات أبيقور وفى أخلاقيات القورينيين من قبله . ولا يسعنا إلا أن نذكر الباحث بما سبق لنا الكلام فيه عند شرح مذهب أنّقريز الأخلاقى ، وأن نضيف إلى ذلك قولا ننقله عن

هذا الفيلسوف أطلقه على المذهب القوريني فى مجموعه ، ولم يخصّ به ناحية بعينها منه فقال — « إنّ سعادة أوطاننا ورفاهيتها واعتبارها مساوية لسعادتنا ، كافية وحدها لأن تغمرنا بالابتهاج » .

تأصيل مشاعر الغيرية ومذهب بافلوف —

مذهب أنقريز الهيدونى عمليا ونظريا

ما من شكّ فى أن الفيلسوف «أنقريز» قد بلغ بالمذهب القوريني أسمى المراتب عملياً ونظرياً . فانه من حيث النظر ، قد بلغ من تصور التضحية بالذات إلى ذروة ما يبلغ التصور من الكمال المستطاع . ومن الوجهة العملية وضع للمذهب قاعدة ثابتة ، لم يعرف ما لها من أثر إلا ببحوث بافلوف الاختبارية ، كما عرفناها نظريا من كتابات «هرتلى» . فانّ قول أنقريز — « إن مشاعر الغيرية مهما كانت مصادرها وأصولها تحرز تدرّجا قوة مستقلة خاصة بها ؛ وأن هذه المشاعر تحتفظ بتلك القوة ، حتى ولو لم تتّزن مع اللذة » : يدلّ على أن هذا الفيلسوف قد نفذ ببصيرته الوقادة إلى أعماق لم يبلغها أحد قبله من الذين حاولوا وضع نظريات الأخلاق موضع التطبيق العملى . على أنّ هذا الأثر الذى خلّفه أنقريز ، لم نقف على ماله من نتائج عملية إلا فى عصرنا هذا .

الفلسفة والعلم

خيّل إلى المشتغلين بالبحث العلمى عند ما طغت المادية العلمية على فروع المعرفة الانسانية فى أواخر القرن الثامن عشر بطوله ، أن الفلسفة قد انقضى عهدها ، وبادت ؛ فلم تصبح اكثر من أحاديث تذكر عن الماضى ، وآدابا قديمة يقصد بالوقوف عليها تنمية الاطلاع وتوسيع دائرة المعارف . أى أنها اضحت وسيلة الى اغراض ثانوية ، وانها لم تصبح أداة للتأثير فى الحياة الانسانية من طريق عملى . وكأنّ هذا ولا شك طغيان وافراط فى تقدير ما للعلم العملى من قيمة . فلما اشرف القرن التاسع عشر على الختام ، نامت عاصفة العلم وهبط

طغيان العلماء ، اذ بان للناس أن للعلم حدّا يقف عنده . بان لهم أن وظيفة العلم تنحصر فى وصف الظاهرات الطبيعية وآثارها وعلاقة بعضها ببعض ، وأنّه بعيد عن أن يفسّر « الماهيات » أو يتناول كثيرا من الأشياء الانسانية بتجاريبه ، وبين جدران معامله ، أو فى ثنايا قواريره وأنابيبه . بل ظهر لهم أن العلم خدم الفلسفة بقدر ما خدمت الفلسفة العلم . ولكن ما أعطت الفلسفة للعلم ، كان أضعاف ما أعطى العلم الفلسفة . وما تطبيقات بافلوف إلا مثلا رائعا يبين لنا وجوه الارتباط بين الطرفين .

***

تداعى الافكار

كان الفيلسوف « لوك » — Locke — الانجليزى أوّل من أشار الى ظاهرة تداعى الأفكار — Association of Ideas — فى درج مبحث من مباحثه فى « الفهم الانسانى » ثمّ عقّب عليه الفيلسوف « هتشنسون » الانجليزى ، فقال بأنّنا قد « نرغب » فى بعض الأشياء التى تكون بذاتها « ملذّة » وقد نميل الى أشياء أخرى تكون وسيلة للالتذاذ . أما الأشياء التى نرغب فيها لأنها وسيلة الى اللذة ، فقد دعاها « الرغبات الثانويّة » وقضى بأنّها تتحوّل فتصبح من حيث القوة والأثر فى منزلة الأولى . فاننا بمجرد أن ندرك منافع المال أو السلطة ، فى ارضاء بعض رغباتنا الأصيلة ، لا نقف عند حد الرغبة فى الانتفاع بهما بل نتحوّل إلى حبّهما لذاتهما . ثم ظهر مؤلف لرجل من رجال الدين يدعى « جاى » — Gay — ما لبث أن نسى دراكا . غير أن الواقع أن « هرتلى » أخذه أساسا لما كتب فى شرح هذه النظرية . ولقد خرج « جاى » على ما كتب « هتشنسون » وأنكر أن فى الانسان أيّة حاسة أدبية فطرية ، أو مبدأ أخلاقى أصيل فى جبلته ، يدفعه إلى حبّ الخير . ولكنه سلم بأن الانسان الرّاشد

هتشنسون

جاى

أى الذى بلغ سن الرشد تتكوّن فيه حاسة أدبية ، كما يقول هتشنسون .
وحاول أن يوفق بين هـذا الرأى ومبدأ الفيلسوف « لوك » فى « الرغبات الثانوية » .

هرتلى

وفى سنة ١٧٤٧ ظهر كتاب « هرتلى » الذى أوسع نطاق هذه النظرية وشرحها أمتع شرح ، وطبقها أقوم تطبيق . وضرب مثلا بحبّ المال . فقال إن المال فى ذاته ليس فيه من جمال أو لذة . ولكنه لما كان الأداة التى تمكننا من الاستمتاع بالجمال وجلب اللذّات واكفاء الكثير من رغباتنا ، تحول الحبّ إليه بالذات . ثم تطرّف « المال » فى الاستيلاء على النفس . فقضى على كل المثاليات التى كان يرغب الانسان فى الوصول إليها من طريق المال ، باعتباره وسيلة ، وتفرد هو بالبقاء دونها ؛ حتى لترى البخلاء يضحون كلّ معانى الجمال وينبذون كل لذائذهم فى سبيل المال . وكذلك الحال اذا نظرت فى حبنا للقوّة والسلطة . فاننا انما نحبّ القوة لأنها بديا وسيلتنا الى اكفاء كثير من رغباتنا . وما نلبث غير بعيد ، حتى يشترك حبنا للقوة مع هذه الرغبات . ثم نستدرج إلى حالة نطرح فيها هذه الرغبات ونشغف بالقوة لذاتها كل شغف ، ونهيم بها كل هيام . وعلى هذا فقس كثيرا من ظاهرات الخلق الانسانى . أما بافلوف فقد تلق هذه الظاهرة كنظرية ، وأخرجها بتجاريبه علما صرفا .

هذه النظرية عند القدماء

على ان الفلسفة القديمة لم تهمل النظر فى هذه الظاهرة كما قدمنا . فقد تضمنها المذهب القورينى ، ونماها أنقريز ؛ ثم تلقاها أرسطوطاليس . فتجد فى مذهبه الأخلاقى آثاراً منها . وطبقها بعض الأبيقوريين على الصداقة ، فقالوا بأننا إذا أحببنا أصدقاءنا أول شىء لما تبعث صداقتهم فينا من شعور اللذة ، فان هذا يتحول مع الزمن إلى حب الصديق من أجل ذاته ، بعيدا عن كل الاعتبارات الأخرى .

بافلوف

أمّا ما تطورت اليه هذه النظرّية فى العصر الحديث ، فينحصر فى تجاريب العالم پافلوف الروسى كما قدّمنا . ولقدحصر هذا العالم الكبير كلّ تجاريبه فى الكلاب . فانه من المعروف أنّ الكلب إذا رأى قطعة من الحلوى سال لعابه . فكان پافلوف يستغلّ هذه الظاهرة ويدخل فى فم الكلب أنبوبة ، حتى يستطيع أن يعرف بالضبط مقدار اللعاب الذى يسيل من فم الكلب عند مرآى الحلوى . وسيل اللعاب فى الفم عند تناول الطعام أمر غير اختيارى ، ولذا سمى فعل عكسى . أى أنه أحد تلك الأفعـــال التى يؤدّيها الجسم بقاسر ذاتى ، ومن غير أن يكون لتجاريب الحياة فيها أقل نصيب . وهنالك كثير من الأفعال العكسيّة بعضها أصيل ، والبعض الآخر مؤصّل . ومن هذه الأفعال مايمكننا مشاهدته فى الأطفال . ومنها ما يتأصّل على قدر من العمر ، ومرور من الأيام . فالطفل يعطس ويتثاءب ويتمطّط ويرضع ويحول عينيه نحو النور . ويأتى غير ذلك من الأفعال فى مختلف أطوار عمره وظروفه ، من غير أن يكون فى حاجة إلى أن يتلقاها عن غيره . وكل هذه الأفعال تدعى الأفعال العكسية . أو بالأحرى كما دعاها پافلوف أفعال عكسية أصيلة Unconditioned Reflex Actions

وهى بذاتها التى كانت تدعى من قبل الغرائز — Instincts — والغرائز المركبة كغريزة بناء الأعشاش فى الطير ، تلوح كأنها جملة مندمجة من أفعال عكسية . والأفعال العكسية فى الحيوانات الدنيا قلما تؤثر فيها تجاريب الحياة . فان البعوضة تستمر تحوم حول الضوء ، حتى بعد أن يحترق جناحاها . وعلى الضد من ذلك تجد الحال فى الحيوانات العليا . فان تجاريب الحياة فيها لها فى هذه الأفعال العكسية الأصيلة تأثير بالغ . ولا يخرج الانسان عن حكم هذه القاعدة . ولقد حصر « پافلوف » تجاريبه على سيل اللعاب فى فم الكلاب . فخلص من

تجاريبه بالقاعدة الآتية التي استخلصها من تحول الأفعال العكسية الأصيلة :—

قاعدة بافلوف الاساسية

« عندما يقترن بالمنبه الذي يبعث أيّ فعل عكسيّ أصيل او يتقدم عليه مرات عديدة أيّ منبه ثان ، فانّ هذا المنبه الثاني يحدث مع الزمن نفس الاستجابة — Response — التي كان يبعثها المنبه الأول في احداث فعل عكسي متحوّل — »

Conditioned Reflex Action

فانّ سيل اللعاب فعل عكسيّ أصيل . لايحدث أصلا الا عند وجود الطعام في الفم . ومن ثم يحصل عند مرآى الطعام أو شمّ رائحته ، أو عند حدوث أية علاقة أو أشارة تسبق مباشرة الأكل. وكلّ هذه الأفعال يدعوها بافلوف ، الأفعال العكسيّة الأصيلة . على أنك تجد أنّ نفس الاستجابة (سيل اللعاب) واحدة في الفعل العكسي الأصيل ، والفعل العكسي المتحوّل . وأنه لم يجدّ في الأمر من شيء إلاّ المنبه — Stimulus — الذي يشترك أو يتحد مع المنبه الأصلي من طريق التجربة . وهذه القاعدة هي أساس كلّ تعليم ، أو استيعاب للمعلومات ، وأساس الظاهرة التي كانت تدعى من قبل « تداعي أو اشتراك الأفكار » وأساس تعلم اللغات وأساس استحكام العادات ، وعلى الجملة ، الأساس العملي لكل مناحي السلوك الانساني الخاضع للتجربة .

تطبيقات بافلوف

بعد أن استرشد بافلوف بهذه القاعدة مضى يطبّقها على مايخطر بباله من ممكنات التطبيق . فانّه لم يقتصر على امتحان منبّهات الطعام الشهيّ ، بل عمد إلى الأحماض المكروهة ، يأخذ منها منبّهات يستعملها في تجاريبه ، حتى يستطيع أن يوصّل في كلابه استجابات « التوقي » كما يوصل فيهم استجابات « التشهي » . فبعد أن ينبّه فعلا

عكسيا أصيلا ، يعمد إلى قمعه بفعل آخر . فاذا كانت العلامة أو الاشارة التى يعمد اليها تعقبها نتيجة مرغوب فيها طورا ، ونتيجة مكروهة طورا آخر ، فانّ الكلب يصاب حتما باضطراب عصبىّ مثل الهستيرية أو النيروستانية ، وتظهر عليه العلامات المميّزة لأحد المرضين .

تطبيقات بافلوف والتربية الحديثة

ويروى بافلوف رواية يجدر بكلّ المشتغلين بالتربية أن يحيطوا بها . فقد جرّب فى بعض كلابه تجاريب عديدة . فكان يرسم أمام كلب منها دائرة من الضوء اللامع عند مايعطيه الطعام ، واهليلجا (شكلا بيضيا تقريبا) عند مايقذفه بشحنة كهربائية . فاستطاع الكلب أوّل الأمر أن يميّز تماما بين الدوائر ، والاهليلجات فكان يسرّ بمرأى الأولى . ويمتعض من مرأى الثانية . فأخذ بافلوف يقلّل شيئا بعد شىء من تفلطح الاهليلج حتى يظهر تدرّجا أقرب إلى الدائرة . ولكن الكلب ظلّ قادرا على التمييز بين الاثنين . فلمّا زادت استدارة الاهليلج إلى درجة كبيرة ، انقلبت الآية تماما . فقد حدث أنّه كان يحاول أن يميّز بينهما ، ولكنّه كان يخطىء دائما . واستمرّ على هذا أسبوعين ، أو ثلاثة أسابيع ، ثمّ فقد كلّ قدرة عل التمييز بين كل من الدرجات التى تدرج فيها من قبل ، وحتى بين الاهليلج والدائرة جليين . وتغيّرت أخلاقه وساء سلوكه . فكان بدلا من أن يقف ساكتا ، أخذ يعربد ويعوى عواء شديدا ، فأعاد عليه بافلوف الكرة فى نفس التجربة . مبتدئا بها كما بدأها أول مرة . فكانت قدرة الكلب على التمييز بين الشكلين أضعف بكثير من المرة الأولى ، وأخذت تصيبه نوبات العربدة والعواء ، عند ما أصبح التمييز بين الشكلين أكثر صعوبة بعض الشىء .

نقد مرير

ولاشكّ مطلقا فى أنّ حالات كهذه تتكرّر كل يوم بين جدران المدارس وفى معاهد التنشئة . واليها يرجع السبب فى كثير ممّا يبدو

على الطلاب من مظاهر البلادة والخمول ، بله اضطراب الأعصاب فى بعض الحالات . فانّ كلّ طالب له استعداد خاصّ به ، يوجهه توجيها خاصا . فمنهم من يميل إلى اللغات ويمقت الرياضة . ومنهم من هو على عكس ذلك تماما . وهذا الاستعداد الذى كثيرا ما يلوكه المربّون ، ولا يدركون من سرّه شيئاً ، هو بعينه «الاستجابة» عند بافلوف . فاذا أخذنا المثل الأوّل من طالب يحبّ اللغات ويمقت الرياضة ، كان تعلم اللغات هو الدائرة البيضاء ، وكان تعلّم الرياضة هو الأهليلج ، فى كلب بافلوف . فاذا فرض على هذا الطالب قسرا أن يجتاز امتحان الرياضة ، كما يجتاز امتحان اللغات ، وهو يعلم أن ذلك فرض عليه ، كما يفرض بافلوف على كلبه طعام شهىّ عند ظهور الدائرة ، وشحنة كهربائية عند ظهور الأهليلج ، كانت النتيجة اضطرابا عصبيّا يقلّ أو يزداد أثره بمقتضى الظروف . ولا أظنّ أنّ طالبا واحدا يفلت من هذا التأثير فى معاهد التعليم قاطبة . ولكن النتائج تختلف باختلاف الأشخاص ، ومقدار ما فى أعصابهم من قدرة على تحمّل هذه التجاريب القاسية . ولو كان التخصص فى دور العلم يبدأ مع ظهور الاستعداد ، أو بالأحرى الاستجابة فى الطالب ؛ إذن لاستطعنا أن نخلق أمة جديدة خلال جيل واحد . ناهيك بأنّ التخصّص من مميزات العصر الحديث . بل هى ميزته التى ندّعى أنّه يمتاز بها على العصور الفارطة. وناهيك أيضا بأنّ الطالب الذى لا يستجيب استعداده لفرع ما من فروع المعرفة ، لن يفلح فيه أبدا . بل لابدّ من أن يرتد إلى استجابته الأصيلة ، بعد أن يكون قد فقد فى أطوار تعليمه ، جزءاً لا يستهان به من ملكاته الفطرية . فانّ سبنسر كان مهندساً فارتدّ فيلسوفا . وولز كان عالما فانقلب أديبا . ودروين كان بليدا فى استيعاب المبادىء . فانقلب عالما طبيعيا فذّا فى تطبيق المبادىء واستكشافها . وانما نقول إننا نقتل أولادنا ونحطم

مستقبلهم كرجال ، فى معاهد التعليم بنظاماتها الحاضرة وبرامجها .

رأى برترند رسل

قال الفيلسوف المعاصر الكبير برترند رسل فى كتابه التربية والنظام الاجتماعي ص ١٦٥ — ١٦٦ ما يلى :—

« اذا اضطر الطلاب والطالبات أن يعالجوا موضوعات تفوق كفايتهم ومقدرتهم العقلية ، فلا شبهة فى أن ذلك يؤثر فى عقولهم وأعصابهم تأثيرا شديدا يوقعهم فى الفزع والخوف . ولا يقتصر هذا الفزع على الموضوعات التى يتناولونها بالذات . بل إنه يصيبهم من كل فروع العلم التى تمت إلى هذه الموضوعات بسبب . والواقع أنّ كثيرا من الناس يظلون ضعافا فى الحساب والرياضيات طوال أيام عمرهم ، ولا سبب فى هذا إلا أنهم بدؤوا يدرسون هذه العلوم مبكرين فى السنّ . وكذلك لا يجب أن ننسى أنّ كفاية إدراك المجردات ، هى آخر الكفايات تكوينا ونضجا فى الأحداث ، كما أثبت ذلك العلامة « بياجت » — Piaget — فى كتابه « التميز وحكم العقل فى الأطفال » بكثير من الشواهد والملاحظات السديدة . والمعلم إذا لم يكن واقفا على أسرار السيكولوجية ، مطلعا واسع التجربة ، فانه يصعب عليه أن يدرك أنّ عقول الأحداث قد تتهوش وتختلط بالقدر الذى يقع فعلا . والخطأ الذى يقع فيه المربون ، أنهم يبدءون بتدريس الرياضيات فى سنّ مبكر ، ويلزمون الأحداث معالجة مسائلها المعقدة ، فلا يلبثون أن يصابوا بالخبال العصبي على درجات قد تزيد أو تقل بعض الشيء عن الدرجة التى بلغها كلاب « بافلوف » من البلادة واضطراب الأعصاب . ومن أجل أن تتقى هذه الآثار السيئة ، وجب أن يكون المدرسون على علم بقواعد السيكولوجية الأساسية ، مزودين بمبادىء قويمة فى التدريس والالقاء ، وأن يكونوا أحرارا فى تحوير الأسلوب الذى تدرس به البرامج إلى الحد الذى تدعو إليه الضرورة . »

وما من شك فى أن نظام التعليم فى العصور القديمة كان أقوم من هذه الوجهة ، منه فى العصور الحديثة . فكان المدرس حرا والطالب حرا . كان المدرس مختصا . وكان التلميذ مختارا فى تنمية الناحية التى يتفوّق فيها استعداده أو « استجابته » . ولا بدّ لنا من الرجوع إلى نظام يشابه هذا النظام . وإلا فان التعليم والتربية سيكونان محنة العصر الحديث . وعلى الأخص بعد أن أخذت المعرفة الانسانية تدخل فى مفاوز مظلمة موحشة ، أين منها هندسة فيثاغورس أو رياضيات إقليدس .

بافلوف والقدماء

يؤيدنا فى هذا الاستنتاج أن بافلوف يعتقد فى صحة التقسيم الذى قسم به « أبقراط » الأمزجة . فقد قسم « أبقراط » الأمزجة أربعة أقسام . الصفراوى — Choleric والسوداوى Melaucholic والدموى Sangiune واللمفاوى Phlegmatic ويعتقد بافلوف أن هذا التقسيم صحيح . بل ويزيد إلى هذا أن أصحاب المزاج اللمفاوى والمزاج الدموى ، هم المثل الأعلى فى الرصانة والتعقل . أما أصحاب المزاج الصفراوى والمزاج السوداوى ، فهم الأكثر تعرضا للاضطرابات العصبية . وهو يقول بأن تقسيم الأمزجة إلى هذه الأقسام جلىّ فى الكلاب التى أجرى فيها تجاربه . ويعتقد فوق هذا أن أمر الانسان لا يخرج عن طوق ذلك .

فاذا صح معتقد بافلوف فلا شك فى أن أصحاب المزاجين الصفراوى والسوداوى ، تقتلهم معاهد العلم قتلا بطيئا . مع أن المرجح أنهم أكثر ذكاء من أصحاب المزاجين الآخرين . كما أننا لا نشك فى أن أصحاب المزاجين اللمفاوى والدموى تؤثر فيهم طرق التعليم تأثيراً يضعف من مواهبهم الطبيعية .

المحصل

أما المحصل من هذا كلّه ، وإن كنا قد استطردنا إلى نواح لا تمت

إلى موضوعنا بسبب مباشر ، فينحصر فى أن أنقريز الهيدونى وبعض الأبيقوريين ، قد نفذوا ببصيرتهم النقادة إلى أعماق قصية فى تعليل السلوك الانسانى ، يؤيدهم فيها العلم الحديث ، بطريق عملى تجريبى ، سوف يكون له أكبر الأثر على مستقبل الحضارة .

الهيدونية والنفعية

القورينية والانانية

إن اللمحة السابقة كافية لأن تقنعنا بأن الهيدونيـة ، وبالأحرى النظرية التى تجعل اللذّة والألم عند شعور الذات بهما ، النبع الأصيل الأوحد للأفعال الانسانية ، لا تنطوى على إنـكار ما يتضمن الخلق الانسانى من ممكنات الأنانية وحب الذات ؛ فضلا عن أنها لم ترسم طريقا عمليا يقضى على الأنانية ويمحو أثرها من الدنيا .

هيدونيين منالانسانيين

على أن كثيرا من أنصارهذه النظرية ، المتفانين فى الايمـان بها ، كانوا مع اعتقادهم بصحتها ، من محبى الانسان Philanthropists الذين امتلأت قلوبهم بحب الناس وشغفوا بخير البشر . ومثلنا «جرمى بنتام» وغيره من متحمسى الارتقائيين خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وهم الذين اعتقدوا بأن الانسان مستعد للارتقاء والتقدم إلى غير حد .

تحول الهيدونية إلى النفعية

ولقد تحوّلت النظرية فى أيديهم إلى مبدإ آخر ، إن كان قد اختلط وامتزج بالنظرية الهيدونية إلى حدّ أنّ كثيراً ما تبلبل المبدأ والنظرية على الـكثيرين ، فانّه مبدأ جديد يختلف عن النظرية القديمة كلّ الاختلاف . ونعنى به مبدأ النفعيّـة — Utilitarianism — وهو النظام الأخلاقى الذى اتخذ الخير العام هدفا يرمى إليه ، وجعل حكمته الأساسية محصورة فى القول « بالخير الأعظم للعدد الأعظم » The greatest good, for the greatest number. — ولاشك

فى أنّ كثيرا من البواعث التى ظهرت خلال عصور « التنوّر » فى العهدين القديم والحديث ، كان من شأنها أن تفضى إلى ظهور هذا المذهب وأن تزوّده بكلّ عناصر القوة والحضّ عليه ، كما حدث فى فرنسا خلال القرن التاسع عشر وفى بلاد اليونان خلال القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد . وقد نحصر هذه البواعث فيما يلى .

أسباب هذا التحول

أولا — انحلال أسلوب التفكير اللاهوتى فى دوائر العلم .

ثانيا — ظهور كفاية المشاهدة والاختبار وتساميها إلى درجة عليا بالتحرّر من كل ميل إلى الزخرف والتنميق اللفظى .

ثالثا — الرغبة فى إقامة الحياة الفردية والحياة المشتركة على أساس عقلى على وجه العموم ، وعلى أساس علمىّ على وجه التخصيص . وللوصول إلى هذا الغرض شاعت فكرة الشك فى كل الظواهر الخلابة ، والاستعاضة عنها لدى البدء فى بحث أى موضوع ، بمقدّمات أقلّ ما تكون عرضة للانتقاص والجدل . لأن المقدّمات إذا كانت كذلك ، أصبحت أقلّ خضوعاً لروح المداورة ، وتضمّنت فكرات واضحة جليّة .

انتقاد النظرية الهيدونية —

بحث النتائج ضرورى

يدعونا الواجب أن لا نحصر انتباهنا فى بحث « المبادىء الايحائية [1] » — Inspiring Principles — وحدها . بل ينبغى علينا أن نتوجّه أيضا إلى بحث النتائج التى تترتّب على مثل هذه الميول الفكرية . على أن أقلية من المفكّرين هم الذين ينكرون أنّ فى كل من هذه الميول الفكرية ناحية من الحق . ولكن إذا استجمعنا تلك النواحى وأخذناها باعتبارها « كُلاً » واحدا ، فهل تشمل الحق كلّه ؟

---

(١) يقصد بها المبادى أو الأصول التى توحى باتباع مذهب أو طريقة معينة

علينا الآن أن نمضى فى شرح الأسباب التى تحملنا على الاعتقاد بأنّه من الصعب أن نجيب على هذا السؤال بصيغة الايجاب . وهذا رأى الأستاذ « جومبرتز » . لهذا ينبغى علينا أن نمضى فى سرد أدلته التى سوف نرد عليها ، بعد أن نكمل سردها بأسهاب .

نقيصة فى المذهب القورينى

إن الهيدونية لا تستحق كل ذلك اللوم الذى يوجه نحوها عادة . غير أن الظاهر أنها تعجز دائما عن أن تزودنا بتفاصيل وافية فى شرح الحقائق التى تحاول تبيانها ، أو ترمى إلى الكشف عنها ، وهى ككثير غيرها من المذاهب القديمة مدخولة بنقيصة ، هى الناحية العكسية لِمَا ندعوه « جوهر الموضوع » . وتنحصر هذه النقيصة فى أنّ الهيدونية تغالى فى السعى وراء الحصول على درجة من الغرارة (البساطة) لا تحتملها الحقائق . فان تلك الظاهرة الانسانية التى اتخذتها الهيدونية ، كما اتخذها « بنتام » أعظم نصرائها فى العصور الحديثة ، أساسا لكل ما يصدر من الأعمال الانسانية تنزل فى غور سحيق بعيد العمق ، ولكنه مع ذلك ليس بأبعد الأغوار التى يمكن أن تصل إليها عين الباحث المستعمق .

مثل يخيل الى جومبرتز انه بعيد الغور

ولنأخذ للبحث مثلا من سعى الانسان والحيوان لطلب الغذاء . فهل صحيح أنّ الانسان والحيوان إنما يرغبون فى الغذاء بسبب اللذة التى يستشعرونها عند الأكل . أما إذا بحثنا هذا الموضوع بحثا أدق ، فالظاهر أننا سوف نجد أن الحقيقة على خلاف ذلك . فان رغبتنا فى الغذاء رغبة عاجلة ، تنشأ من قاسر غريزى يدفعنا إلى حفظ الحياة وتقويمها . أما اللذّة ، فظاهرة تأتى تبعا لذلك ، وتشترك معه ، اشتراك كل الأفعال الأخرى ، التى تحفظ الحياة وتوازن مكملاتها ، والغالب اننا لا نخطىء كثيرا إذا فسرنا هذه الحقيقة على قاعدة طبيعية .

تفسير طبيعى

فانّ تركيب المادة التى يتكون منها جسم الحيوان ، عرضة

دائما إلى التحلل . وهذا التحلل يستمر إذا لم تعوض الأجسام عما تفقده من طريقه ؛ ونجد من جهة أخرى أن تركيب مادة الأجسام الحية ، فيه قوّة المقاومة . وهى حقيقة تظهر جلية فى الفعل العكسى الذى يصدر عن الخلايا الحية ، تلقاء المؤثرات المضرة . وهذا الفعل العكسى وغيره من الحقائق ذوات الآصرة به مما نقع عليه فى الطبيعة ، لا يمكن تعليلها بغير هذا .

جومبرتز يستعين بناموس الوراثة

وقد نستعين بذكر ناموس الوراثة الذى يرتكز على نزعة فى نظام طبيعى ، بدأت مرّة لتستمر فى تأثيرها إلى غير نهاية ، ثم الناموس الأول من نواميس الحركة الذى تتجلى فيه هذه النزعة على صورة نتبين منها كيفية تطبيقها بوضوح تام . وعلينا بعد هذا أن نذكر أيضا أن المفاعلات الطبيعية التى تحدث فى الكائن العضوى تشرف عليها ، اشرافا جزئيا على الأقل ، ظاهرات لها طابع نفسى ، يتجلى فيه أثر الحركة الانفعالية . ومن هنا يحصل بتأثير قوة من قوى التكافؤ القصدى أو الغائى ، إن لم تكن لتبعث فينا شيئا من العجب الشديد ، فانها عميقة المدى بعيدة الأثر ، أن تستشعر الكائنات الحية بلذة تستخلصها من كل المفاعلات الطبيعة المؤدية إلى بقائها وان تستشعر ألماً فى كل المفعالات التى لا تؤدى إلى هذه الغاية . ومن هنا تتحول اللذة والألم إلى ظاهرات تصحب هذه النزعة البدائية . على أننا فى كل هذه الملاحظات التى نقع على جرثومتها فى كتابات أرسطوطاليس ، قد اعتبرنا الانسان جزء من الطبيعة ، لا شيئا منفصلا عنها وقائما إلى جانبها .

ولا جرم أنه يساء فهم هذه الملاحظات إذا فرضنا أنّ الانسان برغم أنه مزود بالعقل والشعور ، مجرد عبد أو آلة تحركها قواسر بدائية مؤصلة فى تضاعيفها . لأن الانسان بفضل الصور والفكرات التى يستخزنها فى وعيه ، أو بوجه أدق بفضل منازعه الارادية التى تصدر عن هذه الصور والفكرات ، يستطيع أن يظهر مقاومة لأقوى

قواسره . فانه يقدر أن يموت ، وأن يموت جوعا . ولكنه مادام بعيدا عن أن « يريد شيئا يقمع غرائزه الطبيعية » فان غرائزه تمضى فى إبراز نتائجها العاجلة ، من غير أن تنظر فى ما إذا كانت هذه النتائج يمكن أن تحدث لذة ، حتى ولو كان إشباع هذه الغرائز ينتج لذة بالفعل . وفى هذه الحالة كما فى غيرها من الحالات نجد أن السقراطية – Socratism – وغيرها من مذاهب الفكر التى تمت إليها بسبب ، لم تصب الهدف فى صبغ الحياة الانسانية بصبغة عقلية . ولا شبهة مطلقا فى أن الفكرة فى إرجاع شريعة السلوك الانسانى إلى قاسر معين ، فيها عظمة وفيها جلالة . غير أن هذه الأحدية — Monism — أو بالأحرى هذه « المركزية » — Centralism — إذا تجاوزنا بعض الشيء فى استعمال هذا الاصطلاح ، لا يمكن أن تثبت دعائمها أزاء ما فى الطبيعة من تنويع ، أو اصطلاحا أزاء كل ما فيها من « تعددية » — Pluralism — أو تجاوزا أزاء ما فيها من « تحالفية » أى تحالف القوى والمؤثرات — Feaderalism.

خطأ فى السقراطية

سؤال يحتمل جواباً واحداً

هذا مجمل الانتقاد والشرح الذى يمضى فيه الأستاذ جومبرتز ازاء النظرية الهيدونية فى هذه الناحية . غير أنه بدأ بحثه بسؤال لا يجاب عليه بغير ما أجاب به فى نقده هذا . ولكن قليلا من التأمل يدلك على أن السؤال قد وضع بصورة عكسية ، ليؤدى إلى جواب واحد .

تساءل جومبرتز — « هل صحيح أن الانسان والحيوان انما تحفزهم الرغبة إلى الغذاء بسبب اللذة التى يستشعرونها عند الأكل ؟ » ؟ ثم مضى فى التدليل متخذا من هذا السؤال أساسا لبحثه . غير انك إذا وضعت السؤال فى صيغة أخرى تلتئم والحالة الطبيعية وقلت — « هل يشعر الانسان والحيوان برغبة فى الغذاء ليطرد بالغذاء ما يستشعر من ألم الجوع » ؟ حصلت على نتائج تنافى النتائج التى وصل اليها جومبرتز تماما ، ولم يصبح بك من حاجة لأن تستطرد إلى بحوث

ماوراء الطبيعة كالقصد والغاية ، وغيرهما من البحوث المجرّدة ، انت فى غنى عنها .

شروح لابد منها

إنّ الجوع يحدث ألما يتحرّر منه الكائن الحى بالغذاء . فاذا اعتبرنا الجوع سبب الرغبة فى الغذاء ، أتت اللذة عن طريق التحرّر من الألم ، الذى يحدثه الجوع ، لامجرد لذة يحدثها الأكل لذاته ؛ وأصبح الاحتفاظ بالذات من طريق التغذية ، تابعا لما يستشعر الانسان من لذة التحرر من ألم الجوع بالغذاء . والسبب فى خطأ الأستاذ جومبرتز يرجع إلى أنه أهمل النظر فى السبب الذى يحدث الرغبة فى الغذاء ، وهو ألم الجوع . واتخذ اللذة التى يستشعرها الحى عند التحرر من ألم الجوع ، أصلا للرغبة فى الأكل والالتذاذ به .

تطبيقات بافلوف

وهنا نرجع إلى ما شرحنا من تطبيقات بافلوف . فاذا كان ألم الجوع « فعلا عكسيا بسيطا » - Unconditioned reflex action يقسرنا على طلب الغذاء كان « حفظ الذات » فعلا عكسيا متحولا — Conditioned reflex action — يأتى تبعا لآخر ، وليس هو أصيل بذاته . وهذه الحقيقة لاتؤيد نقد جومبرتز ولا تنفى النظرية الهيدونية فى اللذة والألم . بل على الضد من ذلك ، تثبت أن الرغبة فى الغذاء ، لاتتولد من حب الطعام والالتذاذ به ، بل تأتى من حب التحرر من ألم الجوع . أما اللذة فلا تأتى من مباشرة فعل الأكل نفسه ، بل من طريق التحرر من ألم الجوع .

حفظ النوع اثبت فى الطبع من حفظ الذات

على أن الاستاذ جومبرتز كان يستطيع أن يقع على حالة أبعد غورا فى الطبيعة الحيوانية من رغبة الحيوانات فى الغذاء . تلك هى رغبة الأحياء فى التناسل . فان الغذاء إذا حفظ الذات ، فان التناسل يحفظ النوع . والطبيعة لا تقيم للذوات وزنا بجانب النوع . فهى تضحى بالذوات لتحتفظ بالنوع ؛ ومع هذا يمكن تعليل الرغبة فى حفظ النوع

تعليلا علمياً لا ضرورة معه للالتجاء الى مباحث ما وراء الطبيعة . فان التبادل الجنسى فى الأحياء ، استجابة لرغبة ملحة فى التحرر من ألم تشعر به . واللذة انما تحدث بشعور التحرر من هذا الألم ، عند مباشرة الفعل نفسه . فالألم الذى تحدثه الرغبة فى التبادل البعولى ، هو لدى الواقع « فعل عكس بسيط » يدفع الاحياء إليه . أما حفظ النوع فأمر يتولد عن ذلك الفعل . وبذلك يكون حفظ النوع عبارة عن « فعل عكسى متحول » على مقتضى تطبيقات پافلوف . وهذا يزيد الهيدونية قوة . ويكسبها ضد النقد مناعة كبرى

نقد الهيدونية ونشوء مشاعر الغيرية —

مبدأ ثابت يساء تطبيقه

يعتقد الأستاذ جومبرتز بأن للنقد الذى مضى فيه صلة بالوجه الثانى من أوجه العلاقة بين الذاتية والغيرية ، أى بحث العنصر الأخلاقى الذى يولّد المشاعر الغيرية . وهو يقول بأن ظاهر الأشياء يدل على أن مكتشفات العلم الحديث تؤيّد النظريات الهيدونية ، وتزودها بعناصر جديدة على أعظم جانب من القوّة . وكل هذا حقّ . غير أننا نعجب كيف أنه لم يلاحظ أنّه بنقده الأوّل يعاند حقيقة يقول فيها هنا إنها من أكبر مؤيّدات المذهب . ولكن السبب فى هذا ، أن خطأه كان فى التطبيق ، لا فى إدراك المبدإ الذى أراد أن يطبّقه .

العادة وتداعى الافكار

لقد عمد القورينيّون ومن بعدهم أبيقور ، كما عمد أخلافهم من المحدثين ، وعلى رأسهم «هرتلى» — Hartley (١٧٠٤ — ١٧٥٧) ومل — Mill — (١٧٧٥ — ١٨٣٦) الكبير . عند دفاعهم عن نظرية أن مشاعر الأنانية هى وحدها المشاعر الأصيلة ، وأن مشاعر الغيرية تبع لها وكل عليها ، إلى القول بأن العادة وتداعى الأفكار — Association of Ideas — هما الوسيلتان الوحيدتان اللتان من طريقهما يستحدث تحوّل المشاعر والقواسر الارادية من طريق التفاعل

الطبيعى . وعلى الرغم من أن هؤلاء المفكرين ، لم يؤمنوا بأن هذه الوسيلة كافية وحدها لأن تحدث الآثار التى أسندوها إليها ، بحيث تنقل شخصا خلال حياته من أحط درجات الأنانية إلى أسمى مراتب التضحية ، فان العلم فى القرن التاسع عشر قد يزودهم بحلّ لهذا المعضلة أقل تعرّضا للنقد . ونشير بهذا إلى نظرية التطوّر على الصورة التى لابستها فى العصور الحديثة .

مذهب التطور والاخلاق

التطور وتوليد مشاعر الغيرية

بالرغم من أن الواجب يحملنا على أن نتنكب المبالغات ، ونتّقى أسلوب التطبيق الذى كثيرا ما يعتور هذه النظرية ، وعلى الأخص عند تطبيق مذهب الانتخاب — Selection — فان نظرية التطور تظل بعد ذلك كلّه قادرة على أن تفسر لنا كيف يخطو الانسان نحو الغيرية . فان أقل ما هنالك أن هذه النظرية تسهّل علينا فهم الطريقة التى أمكن بها خلال عدد غير محدود من الأجيال ، أن تستقوى تلك الميول العقليّة التى تنزع إلى الاشتراكية الاجتماعية وتبادل المنافع العام ، وعلى الأخص الميول التى تقسرنا على الإذعان للنظام الضمامى Collectivism ، شيئا فشيئا على غيرها من الميول ، من طريق تطور الأعضاء التى يقوى مع تطورها وتهذيبها ، قمع الغرائز من طريق الارادة .

وجوب تصور الماضى البعيد

غير أننا إذا أردنا أن نستهدى بضوء هذه النظريات لم يكن لدينا مندوحة عن أن نرجع بتصوّراتنا إلى الماضى السحيق ، الذى نعجز حتى إذا أحاطت به تصوراتنا ، عن أن نجيب مع تصوره جوابا مقطوعا بصحته ، إذا نحن تساءلنا عن الأصل الذى نشأت منه أو تحولت عنه المشاعر الاجتماعية . فاذا حاولنا أن نؤول ذلك التصور تأويلا حرفيا ، كان تأويلنا له سببا فى أن تفقد لغة الطبيعة معناها وبلاغتها . ذلك بأن هذه المشاعر قد يتفق أن تكون أصيلة ، كما يتفق أن تكون متحوّلة عن غيرها . وإذا خيّل الينا أنها أصيلة فى الانسان ، فهل يبعد أن تكون

فى غرارتها الأولى مشاعر متحولة اكتسبها أصل قديم من أصولنا المتوحشة ؟

تعليل المشاعر البدائية بالتطور

أما المشاعر البـــدائية التى كانت سببا فى ظهور ما ندعوه « التـكوين الاجتماعى » البدائى ، فما نشك فى أن هـذه الاحتمالات تعلل حدوثها . ولذا يجب علينا أن نأخذها على أنها حقائق ثابتة لا تقبل الريبة - فان السِّرْبَ — Herd — يتقدم فى الوجود على العشيرة — Horde — وكذلك نجد أن العواطف الشعورية الفطرية فى السرب ، لها نتائج واسعة بعيدة الأثر فى حياة المتعضيات (١) وما يقال هنا عن « السرب » يمكن أن يقال بغير تحفّظ عن كل ما يتعلق ببقاء الأنواع . والحالة فى الأنواع لا تختلف عن حالة المشاعر والموازنات الشعورية التى تؤدى إلى حفظ الحياة الفردية .

التطور والآداب —

رأى دروين

إن الصورة التى لابست نظرية التطور فى العصر الحديث ، كانت نتاجا لجهود العلامة « دروين » خلال القرن التاسع عشر . على أنه أحاط بهذه النظرية على قدر ما أهلت به الظروف ، وبحث فى كثير من ملابساتها ، ولم يفته أن يبحث علاقة التطور بنشوء الآداب . قال فى كتابه أصل الانسان : —

وصف خطابى لحقائق علمية

« لما ان ضرب الانسان بقدمه الثابت فى مدارج المدنية ، واتحدت الفصائل الصغيرة فكوّنت جماعات كبيرة ، همس وحى الغريزة فى ضمير كل فرد أفراد من تلك الجماعات ، بأنه ملزم بأن يمدّ بيد الحب والعطف وبكل ما أوتى من الغرائز الاجتماعية ، إلى كل أعضاء الجماعة التى هو تابع لها ، ولو لم يكن على صلة مباشرة بهم . أما وقد وصلت الانسانية

(١) المتعضيات — Organisms — اشتقاقا من « العضو » ، وهو اسم جامد ، على قاعدة لغوية وضعها مجمع اللغة العربية الملكى ، تجيز الاشتقاق فى الاسماء الجامدة .

إلى هذا الحد ، فلم يبق أمامها من حائل يصدّ موجة الحب الأخوى والعطف المتبادل ، أن تطمو على خبائث الطبع الحيوانى ، اللهم إلا حوائل مصطنعة مفتعلة »

المستقبل كفيل بتحطيم القوميات

ومن هنا نستدلّ على أن (دروين) يتنبّأ بأن المستقبل كفيل بتحطيم تلك الحوائل التى تقيمها القوميات ، إذا ما وجهت الانسانية نحو العمل على سعادة النوع البشرى . ومن هنا نعرف أنّ تعاليم الأديان العظمى جميعها لاتتنافى مع ما يؤدى إليه قانون الارتقاء التدّرجى من النتائج .

اثر البيئة المصطنعة

ولدينا باعث آخر ظلّ عاملا على صدّ تيار التقدّم الانسانى نحو المثل الأسمى من الآداب . ذلك باعث المؤثرات السيئة التى تنتج عن البيئات المصطنعة التى نخلقها من حولنا . فلقد أظهر (دروين) تأثير البيئات المصطنعة ومالها من الأثر فى تغاير صفات الصور العضوية ، اذا ما وقعت تحت تأثير الأيلاف . والانسان المتمدين لن يفلت من مؤثرات ماتحدث تلك العوامل .

الذاكرة اللاشعورية فى الأحياء

ولكن كيف نشأت هذه الغرائز ؟ ذلك ما بحثه (هرنج) — Hering — « وصموئيل بطلر » — Samuel Butler — فقدأيدا نظرية أن فى الحياة العضوية ظاهرة خفية سمياها (الذاكرة اللاشعورية) — Unconscious memory — وقضيا بأنها ظاهرة تلازم الحياة العضوية فى جميع مظاهرها وعلى مختلف وجوهها .

اثر المنبهات فى الاحياء

ولقد تبعهما « سيمون — Simon — » فبحث هذه الظاهرة من ناحية حيوية صرفة . وكشف خلال بحثه عن كثير من البراهين المقنعة الدالة على أن كل منبه لابد من أن يترك فى الأحياء ، فضلا عن

الانبعاث الظاهرى الموقوت ، تأثيرا ثابتا فى مادتها . وهذا التغيير الثابت إذا تكرر حدوثه واقترن أثره بما تحدث الظروف الخارجية من آثار ، استجمع فى الأفراد صفات تتوارثها أعقابها جيلا بعد جيل ، ويقوى أثرها فى الأحياء على مقتضى ما يكون فيها من الفائدة لها فى حالات حياتها .

الذاكرة اللاشعورية والاحتفاظ بالذات وبالنوع

على أن هذه الذاكرة اللاشعورية — Mneme — تصبح مبدأ من مبادىء الاحتفاظ بالذات وبالنوع ، اذ هى تستجمع على مدى الزمان تجاريب الأفراد خلال حياتهم كما أنها عامل أولى فى استحداث تغايرات ارتقائية فى الأحياء .

فرنسيس دروين وسيمون وهيكل

ولقـــد جهر فرنسيس دروين فى خطاب الرئاسة الذى ألقاه فى مجمع العلوم البريطانى الذى التأم فى « دبلن » أنه من أنصار « سيمون » . كما أنّ العلامة « هيكل » لم يتردد فى أن يعبر عن اعتقاده الثابت فى أن مذهب « سيمون » يُعَدُّ أكبر دعامة ترتكز عليها نظرية دروين فى الانتخاب الطبيعى .

بافلوف أيضا

ولكن ألا يمكن أن تكون نظرية سيمون هذه فيها أصول تمت اليها تطبيقات بافلوف بأقوى الأسباب ؟ هذا مايحتاج إلى درس ليس هنا موضعه . ولكن يكفى أن نقول فى تطبيق مبدإ « سيمون » على الأخلاق والآداب ، أننا لانجد صعوبة تحول دون القول بان تكرار « الفعل الأدبى » حادثا بما تبعث فى النفس قوة الارادة من عوامل « التنبه » لا يقتصر على أن يصبح عادة ثابتة فى الفرد ، بل يحدث تغييراً ثابتا فى طبيعته تتوارثه الأجيال المتعاقبة ، ماضيا فى الارتقاء جيلا بعد جيل .

الذاكرة اللاشعورية علم تجريبى

وهنا يجدر بنا أن نذكر أن « الذاكرة اللاشعورية » قد خرجت من حيز النظريات إلى حيز العلم التجريبى : فقد سبق لنا أن شرحنا

تطبيقات بافلوف في الأفعال العكسية « المتحولة » . ولنا اليوم أن نقول إن هذه التطبيقات أخذت تتدخل فى العلوم الأخري . فإن الدكتور « متالنيكوف » أحد علماء معهد « باستور » بباريس استطاع أن يولد فى الأجسام الحية « ذاكرة لاشعورية » بها يمكن أن تتق الأمراض . وكانت الطريقة التى اتبعها هى نفس الطريقة التى اتبعها بافلوف فى الاستعانة بمنبه خاص عند العمل على توليد فعل عكسى متحول

فمن المعروف أن فائدة الأمصال التى تحقن بها الأجسام الحية توقيا من المرض ، إنما تكسب الجسم مناعة بطريق ماتولد فيه من الوحدات المضادة للمرض — Anti-bodies — وتوليد هــــذه الوحدات موقوف على الحقن بالمصل الواقى من المرض . فأجريت تجربة على « خنازير الهند » حقنت بمصل واق من مرض من الأمراض الميكروبية ، ثم حقنت بمكروب المرض نفسه ، بعد أن مضت مدة الحصانة ، فمرضت . وحقنت غيرها بالمصل الواقى من هذا المرض غير أنه زيد على هذه التجربة أن عملية الحقن كانت تقترن بقرع جرس . وأعيدت عملية الحقن بالمصل مع قرع الجرس سبع مرات . وبالضرورة تولدت فيها مناعة ضد المرض الذى حقنت بالمصل الواقى منه . فلما أن مضت مدة الحصانة حقن بعضها بمكروب المرض ، فمرضت . أما الباقى فحقن بمكروب المرض بعد أن قرع لها نفس الجرس الذى كان يقرع وهى تطعم بالمصل الواقى ؛ فلم تمرض ؛ لأن الوحدات المضادة تكونت فى جسمها بفعل عكسى متحول ، بمجرد أن تنبهت « ذاكرتها اللاشعورية » تنبيها عمليا .

أثر هذا فى ارتقاء الانسان

على هذه القاعدة التى تلتئم ومذهب « دروين » وتؤيد نزعة القورينيين فى الوقت نفسه نقضى بأن ارتقاء الفرد من حيث الاحساس الأدبى ارتقاء راجعا إلى جهاده المستمر فى سبيل التخلص من بواعث الاستغواء ونزعاته ، لا بد من أن يكون قد حفز الانسان الى منازل ذات بال من الرقى فرديا واجتماعيا ، ما دام قد ثبت لدينا أن كل فعل تنبهى ممثل لقوة تبعثها فى الانسان حواسه الأدبية ، محتوم أن تحتفظ به الطبيعة كأثر ثابت فى الأفراد ، ينتقل إلى أعقابهم بالوراثة .

الكتاب السادس

نظرية المعرفة عند القورينيين

أن تاريخ مذاهب اليونان الفلسفية ، يدل على أن حركة الفكر ، وحلقات الدرس ، فى هذا الشعب الممتاز ، كانت متواصلة . فاذا أردنا أنه نعرف النبع الذى استقى منه القورينيون أصل الفكرة فى نظريتهم فى المعرفة ، وجب علينا أن نعود بالقارىء لماما إلى مقررات لوسيفوس ، وإلى مذهب « ديمقريطس » فى الذرات .

موضوعات البحث

نظرية المعرفة عند القورينيين

رجوع إلى الماضى ـ رجوع إلى كتاب ثياطيطوس ـ نظرية اللذة ونظرية المعرفة ـ بروطاغوراس وارسطبس ثانية ـ عود إلى افلاطون ـ قوة التحليل الفلسفى عند القورينيين ـ اتصال حركة الفكر عند اليونان ـ لوسيفوس ـ وحى العرف ـ الجوهر الفرد والخواء ـ ديمقريطس: قياس العرف على إدراك الحواس ـ تحديد المعنى المصطلح عند القدماء والمحدثين ـ العنصر الذاتى ـ تاريخ رجعى ـ سقسطوس، ارسطوقليس ـ عجز ارسطوقليس ـ سقسطوس مشائى يقول بالشك ـ نظرية المعرفة القورينية ومذهب الشك ـ الصفات الأوليــــة والصفات الثانوية ـ العنصر الذاتى وتدرج العقل ـ معترضون ـ المحسوس كواذب ـ الكائن واللاكائن ـ ومضة عابرة ـ أعذار ـ الأشياء مجموعة فكرات مفردة ـ أسلوب التأثر بالأشياء هو المعرفة ـ عنصران: سلبى وايجابى ـ الاحساس الذاتى والصفة الموضوعية ـ تصور مادة بلا صورة ولا صفات ـ المعرفة مقصورة على ظواهر الطبيعة ـ إلقاح المذهب القورينى بالطبيعيات ـ الهيدونية النفعية فى الأخلاق ـ فيلوذيموس ـ إرنست لاَس ـ المنطق الاستقرائى من وضع القورينيين .

نظرية المعرفة عند القورينيين

ألمعنا من قبل إلى نظرية المعرفة عند القورينيين ، عندما لخصنا عن الاستاذ «إردمان» شرحه للعنصر الأساسى فى فلسفة ارسطبس . وقد جاء فى ذلك التلخيص ما يلى :

رجوع الى الماضى

« إن النتيجة التى تترتب على القول بأن كل « المعرفة » إدارك بالحس sense—perception وأن كل إدراك بالحس ، إنمّا « ندرك » به كيف أثرّ فينا ذلك الأدراك ، تحتّصُ « معرفتنا » فى فى الوقوف على حالات «الوعى» أو «الشعور» — Consciousness — الـكائن فى تضاعيفنا . وعلى هذا يكون إدراك حالات الوعى النفسى وأساليبها ، كل ما فى مذهب أرسطبس من علاقة بالطبيعة » .

كذلك اضطررنا إلى الـكلام فى نظرية « المعرفة عند القورينيين» عندما تـكلمنا فى علاقة أفلاطون بالنظرية القورينية فى كتابه ثياطيطوس . غير أننا نريد ، قبل أن نمضى فى بحث هذه النظرية ، أن نقرر أمراً ذا بـال ؛ فنتساءل :

رجوع الى كتاب ثياطيطوس

« أكانت نظرية اللذة عند أرسطبس ، الأصـلَ الذى جره إلى وضع نظرية المعرفة ، وقوله إن المعرفة « إدراك بالحس » ، أم كانت نظرية المعرفة هى الأصل الذى جره إلى نظرية اللذة ؟ »

نظرية اللذة ونظرية المعرفة

والراجح عندى أن نظرية المعرفة ، كانت الأصل الذى جره إلى القول بنظريته فى اللذة ، والحـكم بأن اللذة هى الخير الأسمى ، وأن لذة « الحس » أسمى اللذات جميعاً ؛ كما سيتضح لك من سياق هذا البحث.

ويجدر بنا ، قبل أن نتغلغل فى صميم هذا البحث ، أن نلمع ثانية إلى العلاقة الفـكرية والمذهبية التى تربط بين بروطاغوارس وأرسطبس . فقد سبق لنا أن قررنا أنه من المستطاع أن نرد فـكرة أرسطبس ، إلى مبدأ رئيس ، قال به الفيلسوف بروطاغوراس ، إذ قضى بان معرفة

بروطاغرواس وارسطبس ثانية

الانسان تقف عند الحد الذى تؤهل به إليه حواسه ؛ كذلك أثبتنا أن الآصرة التى تربط بين الحواس واللذة ، أمتن الأواصر وأقواها . فاذا أضفنا إلى هذا قول بروطاغوراس — « إن الانسان لا يستطيع أن يعرف إلاّ مايظهر له (أى الظواهر) لاما هى طبيعة الأشياء فى ذاتها (أى الماهيات) » — استطعنا أن نجر إلى ذهن القارىء حقائق تكفى عنده لتأييد ما نرجحه من أن نظرية أرسطبس فى المعرفة ، كانت الأصل الذى استمد منه فكرته فى اللذة . ذلك بأن الواقع ، كما قررنا من قبل ، أن الوعى أو الشعور ، الذى هو أساس المعرفة عند أرسطبس ؛ إنما تلابسه إحدى حالات ثلاث : إمّا عنف : وإمّا اعتدال : وإما سلب . وهذه الحالات بعينها هى التى أثبتها : أرسطبس تمييزاً لدرجات اللذة . وإذن يكون مذهب أرسطبس الاخلاقى ، وبالأحرى السلوكى ، تفريع على مذهبه فى المعرفة ، الذى استمدة أصلا من بروطاغوراس .

* * *

عود الى أفلاطون

كذلك عرض لنا أن نتكلم فى ـ « أرسطبس وأفلاطون فى كتابه ثياطيطوس » فى نظرية المعرفة عند القورينيين ، وشرحنا طرفاً منها . فلا مندوحة لنا فى هذا المقام من أن ننقل تلك العبارات توطئة للكلام فى نظرية المعرفة عند القورينيين . جاء فى الموضع الذى أشرنا اليه :

« ويكفى هنا أن نعرف أن أرسطبس وشيعته لم يزودوا الفكر الانسانى بنظرية فذة فى الأخلاق لا غير ، بل أضافوا إلى ذلك نظرية فى المعرفة شرحوها ودافعوا عنها ، وكان لها أكبر الأثر فى كل ماظهر من صور الفكر الفلسفى على مدار العصور . أمّا محصل هذه النظرية ، فيكفى أن نعرف منه هنا أن القورينيين كانوا يقيمون نظريتهم فى المعرفة على قاعدة بسيطة ، تنحصر فى قولهم « إن الاساليب أو الكيفيات التى نتأثر بها ، هى وحدها التى يمكن معرفتها . ولما كانت هذه القاعدة

هى لب النظرية ، فيكفى أن نقول فيها إن القوريніين مضوا فى شرحها مستعينين بكل ما يخطر ببال من المثل التى تستمد من « إدراك الحس » فهم يقولون مثلا بأننا لا نعرف إن العسل حلو ، وإن الطباشير أبيض وإن النار تحرق ، وإن السكين تقطع ؛ وإنما تعرف من هذه الأشياء وأمثالها ، حالات الوعى التى نعيها ، وبالاحرى حالات الشعور التى نشعر بها . أى أن لنا إحساسا بالحلاوة وآخر بالبياض وثالثا بالحرق ورابعا بالقطع ، وهكذا ؛ وأن هذه الحسوس المختلفة هى طريقنا إلى المعرفة . أى أننا إنما نعرف الآثار التى تتركها الأشياء فينا من طريق الحواس ، لا ماهى حقيقة الأشياء فى ذاتها »

قوة التحليل الفلسفى عند القوريніين

ولا شك فى أن قوة التحليل الفلسفى الذى امتازت به الشيعة القورينية ، قد أدت بهم إلى الذهاب فى بحث نظرية المعرفة التى اعتنقوها إلى أغوار أعمق من تلك الأغوار التى بلغوها فى بحث نظريتهم فى الأخلاق ، على عمقها وتغلغها فى صميم الأشياء الانسانية . لهذا سوف نطنب بعض الشىء ، فى شرحها والكلام فيها ، ومقارنتها بغيرها من النظريات ، والبحث عن منابعها الفكرية ، وتطورها ، ولا جرم إن إطنابنا سوف يشفع لنا فيه تلك الثمار الشهية التى سنجنيها من هذا البحث الفلسفى العميق

***

اتصال حركة الفكر عند اليونان

إن تاريخ مذاهب اليونان الفلسفية ، يدل على أن حركة الفكر وحلقات الدرس فى هذا الشعب الممتاز كانت متواصلة . فاذا أردنا أن نعرف النبع الذى استقى منه القوريниون أصل الفكرة فى نظريتهم فى المعرفة ، وجب علينا أن نعود بالقارىء لماما إلى مقررات «لوسيفوس» وإلى مذهب ديمقريطس فى الذرات

فقد نجد أنه منذ عهد « أنكساغوراس » مضى العقل

اليونانى يفتش ، بما عرف فيه من نزعة تأملية عميقة الأثر فى استجلاء حقائق الأشياء ، عن نظرية يعلّل بها « المعرفة » ويخلص من طريقها إلى تعليل يقبله العقل فى حقيقة المادة . ولقد نجد أيضاً أن البحث فى هذه الناحية قد أدّى إلى نظريات وفروض تخالطت فيها نواحى التفكير تخالُطاً ؛ وتشابكت فيها جهات العقل ، من تأمل واستنتاج ، إلى بحث واستقراء ، حتى صبغت الفلسفة اليونانية فى هذه الناحية بصبغة من الغموض ، لم يتح لعقل أن يجلو عنها شيئاً منه ، إلاّ عقل ديمقريطس العظيم .

لوسيفوس

يقول أرسطوطاليس إن الفضل فى ذلك انّما يعود إلى لوسيفوس . ولكنا نعلم يقيناً أن هذه النظرية لم تصلنا مجلوة فى ثوبها المنطقى الطبيعى ، إلاّ فى مقررات ديمقريطس إذ يقول :

وحى العرف

«يحاول العرف[1] أن يبثّ فى روعنا أن هنالك شيئا حلوا وآخر مراً ، وأن شيئاً حاراً وآخر بارداً ، وأن هنالك شيئاً يقال له اللون . ذلك فى حين أن الحقيقة توحى إلينا بأن هنالك شيئين واقعين لا غير هما : الجوهر الفرد والخواء ،،

الجوهر الفرد والخواء

أمّا إذا أخرجنا من حسابنا ، مؤقتاً ، الجوهر الفرد والخواء ، وحصرنا تفكيرنا فيما ندعوه « الناحية السلبية » فى طريقة تفكير ديمقريطس ، رأينا أن هذا الفيلسوف قد ساق كلامه فى قالب يشعرنا بأن تلك « الصفات » وبالأحرى «الأعراض» التى ندعوها الحرارة واللون والذوق ، ثم الشم والسمع ، إنما هى أشياء ليس لها وجود موضوعى — Objective — ممايدلنا دلالة واضحة على أن الفرق بين « العرف » وبين أشياء الطبع أو بالأحرى « الطبيعة » ، كان من الأشياء المدركة إدراكاً كافياً فى ذلك العصر . وأن العرف وهو ما نمثل له بالعادات والتقاليد والشرائع ، وبالأحرى الأشياء التى تواضع

(١) يقصد بالعرف هنا أشياء الادراك الناتى الراجع إلى حكم الحواس

عليها الناس اتفاقاً ، وهى أشياء تختلف باختلاف الجماعات ، وتتغير بتغير البيئات ، كانت قد اتخذت عنوانا على التغير والحدوث ، مقيسة على مافى الطبيعة من ثباتٍ وقدم . لهذا اتخذ العرف مثالا للتغير وعدم الثبات ، وعنوانا على الخضوع للاختيار وحكم الحوادث ، كيفما وقعت ، وعلى أية صورة كانت .

ديمقريطس : قياس العرف على ادراك الحواس

من هنا أخذ ديمقريطس يقيس العرف على إدراك الحواس ، فرأى أن هنالك كثيراً من الحقائق دلته على أن إدراك الحواس انما يرجع إلى خواص كائنة فى تكوين الأفراد ، وإلى التغيرات المختلفة التى تلحق حالات الفرد الواحد ، وفى النهاية على الصور المختلفة التى تتشكل فيها « ذرات المادة » . فالمصاب باليرقان يحس العسَلَ مُراً ، وان درجة البرودة أو الحرارة ، أفى الماء كانت أم فى الهواء ، يتوقف مقدار الاحساس بها على حالات الجسم ، ومقدار مافيه من برودة أو حرارة فى وقت مّا ؛ إلى غير ذلك من الأمثال التى أفاض فى تعدادها إفاضة فيلسوف ملم بحقائق الأشياء .

تحديد المعنى المصطلح عند القدماء والمحدثين

ولو أن فلاسفة الأقدمين كانو قد أوتوا من قوة التعبير ما أوتى المحدثون ؛ وطاوعتهم اللغة على أن يضعوا مصطلحات محدودة المعانى يستعان بها على تعيين المراد تماما ؛ إذن لاستطاع ديمقريطس فى عصره ؛ أن يكون أدق تعبيراً عما أراد . ذلك بأن تطور معانى المفردات اللغوية يكسب الفلسفة ، كما يكسب العلم ، صفات جديدة ؛ أهمها صفة تحديد المعنى الذى يحمله كل لفظ من الألفاظ الاصطلاحية .

فاننا قد نعرف الآن الفرق الظاهر بين الصفات المطلقة والصفات النسبية ؛ وبين الحقائق الذاتية ، والحقائق الموضوعية . أمّا فى عصر ديمقريطس ، فلم تكن هنا لك ألفاظ يكفى مجرد ذكرها استيراد كل هذه المعانى فى ذهن الباحث . ولو أن شيئاً من ذلك كان قدعرف

فى عصر ديمقريطس ، اذن لاستطاع أن ينزل إلى أعماق من الفكر ، مثل تلك الأعماق التى تنزل اليها الآن ، بأن عرفنا ، من تحديد المصطلحات مثلا ، أن هنـــاك عنصراً ذاتياً Subjective يتغلغل فى صميم الحقائق الموضوعية ، واننا لا نشك الآن مثلا فى أن تلك الصور غير المتناهية من الآثار الذاتية ، ليست عبارة عن خيالات تشوبها الفوضى ، وإنما هى خاضعة لسلسلة منظومة من قوانين السببية .

العنصر الذاتى

ولو أننا كنا نتكلم هنا فى ديمقريطس بالذات ، إذن لاستطردنا إلى الكلام فى العلاقة الفكرية التى تربط بين فلسفة ديمقريطس من هذه الناحية ، وبين فلسفة خليفتيه توماس هبز وجون لوك المحدثين ، ولكننا قد سردنا حتى الآن من مبادىء ديمقريطس فى الذرات وإدراك الحس ، ما يكفينا لمتابعة الكلام فى نظرية المعرفة عند القورينيين .

تاريخ رجعى

لما أراد الأستاذ «جومبرتز» الالمانى ، وهو من ثقات المؤلفين فى تاريخ الفكر اليونانى ، أن يلم بشىء من تاريخ التطور الذى لحق نظرية المعرفة عند القورينيين ، لم يتبع طريق التسلسل التاريخى فى ظهور الفكرات والمذاهب متعاقبة بحسب ترتيبها الزمانى ، وإنما عمد إلى طريقة تبويبها من حيث المكانة والشأن والأثر فى تطور الفكر ، فجاء تعقيبـــه رجعيا إذ بدأ بالفيلسوف سقسطوس [1] Sextus وانتهى بافلاطون ، وخلل فيما بينهما بالفيلسوف « ارسطوقليس » Aristocles

سقسطوس وارسطوقليس

وهو على اعتقاد بأن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، أكثر من ألمّ بهـــذه النظرية ، وأن ترتيبهم على هذا الوجـه ، يلائم عنده قيمة بحوثهم فيها .

---

(١) سقسطوس امفيريقوس

أما «سقسطوس» فمن الفلاسفة التجريبيين الذين شغفوا بدرس الطبيعيات؛ ظهر حوالى سنة ٢٠٠ بعد الميلاد. ذلك فى حين أن «ارسطوقليس» مشائى من اتباع ارسطوطاليس، ظهر قبل سقسطوس بجيل واحد؛ ولقد وصل إلينا من آثاره الفلسفية عبارات مطولة نقلها المؤرخ الكنسى «أوزيبوس» Eusebius فى كتابه المسمى Prœparatis Evangelica

أما السبب فى أن يذكر الأستاذ «جومبرتز» الفيلسوف الالهى «افلاطون» فى آخر هذه الحلقة، مع أنه أولها ظهوراً، فيرجع إلى أن الأولين عالجا النظر فى نظرية المعرفة عند القورينيين بالذات، فى حين أن افلاطون لم يعالجها باعتبارها نظرية قورينية أصيلة، وإنما هو خصها بجزء ضئيل من كتابه «ثياطيطوس»، باعتبار أنها نظرية غامضة من نظريات السفسطائى «بروطاغوراس»، على العكس مما يذهب إليه الآن كل ثقاة المؤرخين فى المذاهب الفلسفية اليونانية، اذهم يؤمنون؛ وعلى راسهم البحاثة الكبير «فردريخ شليرميخر» أن هذه النظرية من نتاج الفيلسوف «أرسطبس». ذلك بأنه تلقاها من الفلاسفة الدارجين من قبله فرضاً غامضاً، فصاغها فى قالب نظرية فلسفية يسلم بها العقل ويؤيدها المنطق، فأدخلها بذلك فى حيز الفكرات المميزة ذوات الحدود والتعاريف.

عجز ارسطوقليس

على اننا مع هذا لا نشك فى أن الفيلسوف «أرسطوقليس» قد نم بما كتب على ان كفاياته لم تؤهل به إلى معالجة الصعاب التى تكتنف هذه النظرية الفذة، ولم تصل به إلى ذلك الحد الذى يستطيع عنده ان يقدر القيمة الحقة لهذه النظرية. ويكفى عندك أن تعرف، لتقتنع بهذا، ان «أرسطوقليس» قد اكتفى بذكر بعض نتف مَثَّل بها القورينيون لبيان مذهبهم فى المعرفة، ثم راح يجادل فيها جدلاً طويلا ويناقش فى ما يدور

حولها ، مناقشات لم تتناول لب النظرية بحال من الأحوال ، وإنما كانت أقرب إلى الجدل الفرضي الذى اتصفت به الفلسفة فى عصور الانحطاط ، إذ كان طابعها الفرار من الصعاب التى يواجهها الفكر عند النظر فى حقائق الاشياء ، ليأنس اللين والبساطة عند النظر فى الأعراض.

سقسطوس مشائى يقول بالشك

أما « سقسطوس » فقد كان فضلا عن مشائيته وحبه البحث فى الجواهر الطبيعية ، من أنصار مذهب الشك . على إن تأييده لمذهب الشك لم يكن ليضيره شيئا ، لو انه استطاع ان ينظر فى مذاهب الفلسفة نظرة استقلال بعيدة عن التعصب المذهبي . أما وأنه يحاول ان يجر المذاهب كلها ، بما فيها مذهب المعرفة عند القورينيين ، إلى مفاوز موحشة من الجدل ، ليجعلها تلائم القول بالشك على القواعد التى اعتنقها فيه ، فان ذلك كان سبباً فى أن يقلل من قيمة شكّه ، بل وكان عاملا من العوامل التى أثرت فى فلسفته ، فرماها الباحثون بالشك فيها ، وقلة الثقة بمقرراتها

آية ذلك انه ألبس عباراته التى بحث فيها نظرية المعرفة عند القورينيين ثوبا محيكا من لغة مذهبه فى الشك، وشرحها بحيث جعل للناحية الشكية فيها ، وبالاحرى مُمثِّل الناحية السلبية ، المقام الأول

نظرية المعرفة القورينية ومذهب الشك

غير اننا نعثر بجانب هذا ، على أشياء أثارت فى الباحثين ، وما زالت تثير ، أشد العجب . فان تلك العبارات التى حاول بها فلاسفة من أمثال « سقسطوس » أن يجروا نظرية المعرفة عند القورينيين ، إلى مفاوز الشك والسّلب ، قد تضمنت كلمات أو عبارات ، هى أبعد ما تكون عن لغة الشك وعن مقررات الشك ، بل هى أقرب إلى التقرير المذهبى ، كأن يقولوا فى شىء مثلا « هذا حق » ـ أو « غير منقوض » أو « ثابت » ـ أو « معصوم عن الشك » ـ أو « حقيقى » ـ أو « يمكن الاعتماد عليه » ـ ولا شك فى أن هذا مما يثير رغبة الباحث فى

معرفة السبب فى هذا التناقض بين ظاهر المذهب الشّكىّ ، وأخذهم بمثل هذه التعبيرات التى يقول بها غير المؤمنين ، أو أصحاب التعصب المذهبى .

وإذن ينبغى لنا أن نستعمق بالبحث فى عقل هؤلاء الفلاسفة ، وفى المبادىء الفلسفية التى كان لها الزعامة الأولى على الفكرات التى حوّمت فى رؤوسهم . ولقد نرى فيما بعد أن ما سيظهر لنا أنه فرضٌ خيالى ، سوف يصبح ، مع التحليل والبحث المنطقى ، من الحقائق التى يسلم بها العقل

***

الصفات الاولية والصفات الثانوية

كان للكشف عن الفرق بين الصفات الأولية والصفات الثانوية وهو كشف من أعظم مازود به الفيلسوف « لوسيفوس » مذاهب الفلسفة من المبادىء ، أثراً جر الباحثين الى الفحص عن أثر العنصر الذاتى Subjective فى ادراك الحس بوجه عام . أما الفحص عن « العنصر الذاتى » فى الصفات ، فكان خطوة خطتها الفلسفة إلى الامام بل هى خطوة رئيسة ، كان لها أثر كبير فى البحث عن أصل الاحساسات . غير أن أوجه الفحص عن ذلك لم يتأت الا للذين درجوا بعد « لوسيفوس » من الفلاسفة . أضف إلى ذلك أن تأثير « العنصر الذاتى » فى الصفات لم يكد يستقر على قاعدة ، حتى تغلغل فى عقول الباحثين وأحاط بأسلوب تفكيرهم وثبت فيه . وازداد ثباتا على مر الايام ، وبتقدم البحوث الفلسفية

العنصر الذاتى وتدرج العقل

عندما استقر الاعتقاد بأن فى الصفات « عنصراً ذاتيا » تدرج العقل إلى التساؤل عن المدركات التى نُفِىَ عنها تأثير العنصر الذاتى ، وهل هى فى الحقيقة بعيدة عن ذلك التأثير ؟ فقد قيل مثلا إن ادراك اللون خاضع للعنصر الذاتى ، وليست كذلك الاشكال والصور . غير أن التفرقة بين مثل هذه الأشياء ، اللون والصورة مثلا ، على وثيق اتصالهما ، لا يمكن أن تظل مأخوذاً بها عقلا ، إذا ما تنبّه العقل

إلى عدد من أكاذيب الحس التى فى العين ، غير إدراك اللون . فان العصا تظهر للعين منكسرة إذا غمست فى الماء . والشيء الواحد يظهر باقدار مختلفة ، إذا ما نظر مرة بالعين سليمة ، ومزدوجة الاشباح أخرى ، وهى حالة مرضية ، أو بالضغط على طرف العين ثالثة . وكذلك حس اللمس ، وهو من الحسوس التى اعتبرت أول الأمر مثالا لما سمى « الحس الموضوعى » أى الذى لا يدخله « العنصر الذاتى » ، فقد وجد بعد الاستبصار أنه عرضة لنقائص كبيرة . ولقد ضرب « سقسطوس » أمثالا على ذلك كثيرة .

على أن بعض الفلاسفة أراد أن ينمى نظرية جديدة ؛ حاولوا بها أن يقللوا من شأن «العنصر الذاتى» فى الصفات . فقالوا إن حساً من الحسوس أو عضواً من الأعضاء ، إذا عجز عن تأدية وظيفته كاملة ، أعانه حس أو عضو آخر على إتمامها على وجه الكمال والتمام ، كما تتم حالة سوية Normal نقائص أخرى غير سوية Abnormal غير أن هذه النظرية قد لقيت من الاعتراض والشك قدراً ، رجّحها وزعزع الثقة بها .

مفترضون — فقد قال المعترضون — من ذا الذى ينبئنا أن فى حالات أخر قد ينعدم ذلك التعاون بين الحسوس المختلفة ، فتنشأ الأكاذيب الجسية ؟ أضف إلى ذلك أن « ديمقريطس » قد قرر من قبل أن تمييز الحق من الباطل لا يتوقف على العدد — أى عدد المؤيدين والمعارضين — ولا على الأغلبية أو الأقلية ، سواء أمن الأشخاص أم من الحالات . كذلك لا ينبغى أن ننسى أن الاليـــاويين Eleatics قد حملوا من قبل حملات صادقة على ما يمكن أن يعزى من إدراك الحقائق بشهادة الحس . ذلك بأن مذهب الالياويين لم يكن قد قضى عليه بالزوال من عقول المفكرين فى عصر أرسطبس وعصر شيعته الذين درجوا على مذهبه من بعده . فان مذهبهم قد عاش من بعدهم فى «ميغارة» — Megara — وقد نعرفه باسم المذهب «الميغارى» ، نسبة إلى المدينة التى نما وانتعش

فيها بعد « زيون » رأس ذلك المذهب ، حتى أن بعض ثقات الباحثين المحدثين يطلقون على « المذهب الميغارى » اسم «الالياوية الجديدة » — Neo-Eleaticism — إشارة إلى العلاقة بين المذهب الالياوى الأول ، وبين المذهب الميغارى .

الحوس كوذاب

ولا ريب فى أن الصيحة التى أرسلها القدماء بقولهم — « إن الحسوس كواذب ، فلا نؤمن بها وأن الحقيقة إنما تكون فى عالم خارج عن عالم الحس » — لم ترتفع بها أصوات الفلاسفة بأكثر مما ارتفعت فى ذلك العصر . ولقد كان لها صدى كبيرا فى عقل أفلاطون الآلهى .

غير أنه لاينبغى أن يغيب عنا أن الالياويين كان لهم نظراء يناظرونهم . فان « بروطاغوارس » كان له أنصار وشيعة ، كما كان للالياويين أنصار وشيعة . ولاشك فى أن الحرب الفكرية بين الشيعتين كانت سجالا . ولكن بأية أسلحة قامت الحرب ؟ ذلك مايجب أن نعرفه ، لنعرف شيئا من طبيعة ذلك السجال .

الكائن واللا كائن

كان للقول — « بأنّ كل مايدرك حقيقى » — صبغة ذاتية — Subjective — ما كانت تتضح وضوحا قويا ، قدر ما تتضح عند القول بأن « الانسان » إنما هو « مقياس كل الأشياء » . وذلك ما شرحه « بروطاغوراس » فى مقاله المعروف « فى الفنون » . ففى هـــذا البحث تناول « بروطاغوراس » ناحية منه تدرج فيها إلى القول — إذا كان اللاّ كائن يرى كأنه كائن ، فانى لا أفهم كيف يجوز لانسان أن يقول إنه غير كائن ، مادام أن العين تراه ، والعقل يسلم بوجوده .

على أن هذه العبارة التى مرقت من عقل بروطاغوارس مروق الومضة العابرة ، قد اصبحت فى عصرنا هذا المعقل الذى يتحصن فيه

العقل ليدافع عن شهادة الحواس ، عند القول بأن الحواس سبيل المعرفة. على أن المدافعين عن مذهب إدراك الحس فى المعرفة فى الاعصر الحديثة ، قد تركوا لمهاجميهم أسوار ذلك المعقل الأولية ، واحتموا بقلبه ، أى بالحسوس ذاتها – فإنك مهما قلت بأن الحس لن يكون المجس الذى تسبر به الطبيعة أو الوجود الخاص بالأشياء الخارجية ؛ فان وجود الحس نفسه لا يمكن أن ينكر . ذلك بأن وجود الحس له قوام غير مشروط على غيره ؛ وأنه باتحاده مع غيره من نظم الوعى أو الشعور ، يحدث جملة من المعرفة ، نجد أنها كافية كل الكفاية لتأدية اغراض الانسان .

ومضة عابرة

إن من يعتقد بصحة هذا المذهب لأول مرة ، مذهب أن الحسوس كواذب ، ويمضى موقناً ، مجاراة لظاهر هذا المذهب ، بأن العالم الخارجى لا وجود له ، يمكن ان تلتمس له كل الأعذار ، إذا ماخيل له أنه أنتقل فجاءة إلى دار من دور المجانين . ذلك ماحدى بالفيلسوف « بركلى » Berkeley وانصاره إلى القول «انك اذا اعتقدت بصحة هذه النظرية ، فلا حرج عليك إذا أنت رميت برأسك الى الجدار ؛ ذلك بأن الجدار غير الموجود ، لا يمكن أن يضير رأسك التى هى غير موجودة » . وعلى هذا القول أجاب انصار مذهب ان الحسوس كواذب بقولهم «اننا لا ننكر حس المقاومة ، ولا غيره من الحسوس التى منها يتكون جدار أو صورة جدار ، أو رأس أو صورة رأس ، أو أى شىء من الأشياء التى نأنسها فى العالم الخارجى . أما الذى ننكر ، وبالأحرى نعتقد اننا لا نعرف من حقيقته شيئاً ، فذلك الشىء الغامض المبهم الذى نؤمن بأنه كائن من وراء الظواهر ؛ تلك الظواهر التى تلوح شيئاً واحداً وعلى صورة معينة ، لكل من يحوزون ضرباً واحداً من الوعى ، والتى ترتبط جميعاً برباط من السنن الثابتة ، آيتها المتابعة والاشتراك فى الوجود . ».

أعذار

يزودنا باحث من اعلام الباحثين المحدثين ، هو «مل» الكبير ، (١) بعبارات تشرح المقصود من هذه النظرية شرحا وافيا . قال — « إن ما ندعوه فكرة الشجرة ، او فكرة الحصان ، أو فكرة الانسان ، إنما هى فى الاصل مجموعة من الفكرات المفردة يؤدبها عدد من المحسوس ، كثيرا ما تلتقى دفعة واحدة ، فنعبر عن التقائها وتجمعها بفكرة « الوحدة »

الاشياء مجموعة فكرات مفردة

كذلك نقرأ لافلاطون فى كتابه ثياطيطوس قوله — « إننا نطلق على مثل هذه المجموعة من المحسوس اسم انسان أو شجرة أو حجر ، أو غير ذلك مما يقع عليه نظرنا فى العالم الخارجى »

وانما يخاطب افلاطون بقولته هذه نخبة من مفكرى عصره ، آنس فيهم القدرة على التأمل وسعة العقل ، وفرق بينهم وبين من سماهم بامتعاض «الماديين» - اولئك الذين لا يؤمنون بشىء مالم يقع فى قبضة يدهم . هم الذين قال فيهم افلاطون إنهم يحللون كل شىء إلى نظم طبيعية واحداث مادية ، وينكرون بتاتا تصور الوجود المجرد . ثم رماهم من بعد ذلك بانهم « اتباع بروطاغوراس السفسطائى »

* * *

ينبغى للباحث فى هذا الموطن أن يعرف أن معاصرى «افلاطون» الذين تصدق عليهم الصورة التى صورناها ، إنما هم أولئك الذين آمنوا — « بأن ما يمكن معرفته محصور فى أسلوب التأثر بالأشياء — وأن — الأشياء الخارجية — التى يظن أنها تتضمن مجموعة من هذه الأساليب ، من الممكن اعتبارها موجودة ؛ ولكنها مع ذلك ، بعيدة عن متناولنا ، على أية حال .

أسلوب التأثر بالاشياء هو المعرفة

(١) فى كتابه — تحليل ظواهر العقل الانسانى
Analysis of the phenomena of the Human Mind

كذلك ينبغى لنا أن نعى أن العبارات التى شرح بها « أفلاطون » نظرية معاصرية هؤلاء فى الحس ، قد خالطها كثير من الاستطرادات التى كان يأبى عقل افلاطون الا ان يستطردفيها ، ولذا يجب أن نقصر النظر على الأسس الاولية التى تقوم عليها نظرية معاصرى افلاطون ، وأن نحصر بحثنا فى المبادىء الجوهرية التى تتضمنها تلك النظرية

عنصران : سلبى وايجابى

تقضى هذه النظرية بان هنالك عنصرين ، احدهماسلبى ، والاخر إيجابى ، لابد من أن يقترنا لاحداث كل احساس من الاحساسات ، وهذا التعاون الذى يجب أن يحصل بين العنصرين ، انما هو عبارة عن « حركة » ، عمد أصحاب هذا المذهب فى اثباتها الى نظرية « هيرقليطس » فيما سماه الفيض الدائم . — perpetual flux ، وأنه باقتران مثل هذين العنصرين ، اللذين باقترانهما تتميز شخصية احدهما من الاخر ، من حيث السلبية والايجابية ، ينشأ الاحساس ، ومعه ، وفى الوقت ذاته ، موضوع الاحساس . فالألوان ، التى هى موضوعات احساس البصر ، تنشأ مع الاحساس البصرى ، والاصوات ، التى هى موضوعات احساس السمع ، تنشأ مع الاحساس السمعى ، وهكذا وبذلك ينكرون كل وجود سابق لما ندعوه الصلابة والطراوة ، أو الدفء والبرد ، أو الابيض والاسود . فان هذه إنما يتحقق وجودها فى الوقت الذى يتحقق فيه الادراك

الاحساس الذاتى والصفة الموضوعية

ولكن كيف نستطيع ان نفسر حقيقة هذا النظام الذى يحدث فى وقت واحد الاحساس الذاتى subjective والصفة الموضوعية Objective quaeliy — هذا اذا لم يعز اليه إحداث الشىء الذى يحمل الصفة الموضوعية ذاتها ؟

لقد أشرنا من قبل ، إلى ان افلاطون قد عبر عن هذا النظام بانه « حركة » ، ولا شك فى أنه عزى الى تلك الحركة آثاراً واسعة النطاق . كذلك يجب ان نشير هنا ، الى ان « العنصرين » للذين قيل

ان احدهما سلبى والآخر ايجابى؛ وهما المنتجان «للحركة» ، قد تركهما افلاطون غير محددين وخلفهما محاطين بابهام واستغلاق ، وكان ذلك سببا انه يظلا غير جليين فى سياق هذا المذهب . غير انه لا ينبغى ان يفوتنا أن انماط التفكير التى قام عليها المذهب ، بكلياتها وجزئياتها ، لم تعرض فى ناحية من النواحى الى ذكر « المادى » أو « الهيولى » ، واتخاذهما جزءاً مكونا من اجزاء المذهب . ولا شك ان مذهباً كهذا يحاول أن ينقض مذهب الماديات ، ويقول « بالوجود المطلق » ، لن يكون فيه من محل لذكر الماديات والهيولانيات والجسمانيات ، الى غير ذلك من الاشياء التى يحاول نفيها بتاتا . غير اننا يجب ان نعى ، إذا ما أردنا أن نفقه حقيقة الامر ، ان كثيراً من فلاسفة الاقدمين ، ومنهم افلاطون وارطوطاليس ، قد حاولوا ان يخلقوا للعقل تصوراً يحل فيه محل تصور المادة . ولكن محاولتهم هذه لم تخلص إلا بتصورات اعتراها الغموض واكتنفها الابهام . لهذا لا يبعد ؛ على ما يقول كثير من الباحثين ، ان يكون هؤلاء الفلاسفة قد تصوروا بادىء الامر ضربا من المادة لا صورة ولا صفات لها ، واتخذوه اداة لما سموه «الحركة» فى هذا المذهب .

تصور مادة بلا صورة ولا صفات

هذا جائز ؛ وإن لم يمكن استبانته من قضايا المذهب استبانة تامة . غير إننا إذا عرفنا أن « ارسطبس» قد مضى مسترشداً فى بحثه بوجود نظام مادى صرف ، استطعنا ان نعرف لماذا تصور معارضوه وجود مادة مفروضة ، لا صورة ولا صفات لها . ومن هنا جاء اعتراضهم على المذهب القورينى إذ قالوا إنه إنما يسير فى دائرة ، كلما فرغ من آخرها دخل فى أولها ، بأن يفرض أن الهيولانيات تستحيل الى احساسات ، والاحساسات تستحيل الى هيولانيات .

هنا نستطيع ان ننتقل خطوة أخرى ، بان ننظر فى اعتراض منابذى مذهب « ارسطبس » لنقرر بديا ، أن وجوه اعتراضهم عليه مدخولة بكثير من الشك . ذلك بانه لا يعقل ان يلزم القائلون بان المعرفة مقصورة على ظواهر الطبيعة ، بحال من الاحوال ، ان يكفوا عن درس وظائف الحواس ، أو درس العلم الطبيعى فى مختلف نواحيه ، درسا عمليا أو استقرائيا ، لمجرد ان هنالك فروضا أو نظريات قد تلائم ظاهر الاشياء . بل ينبغى لمن يريد بحث الطبيعة أن يبدأ شوطه بأن يعرف أن الاجسام أو الجواهر المادية ما هى غير موضوعات حسية ، وبالأحرى عبارة عن مجردات تدين بوجودها للحواس .

المعرفة مقصورة على ظواهر الطبيعة

ذلك ما للقائل بان المعرفة مقصورة على ظواهر الطبيعة ، من حق فيه . أما ما ليس من حقه ، فهو البحث فى الحالات الجسمانية الخاصة بكل احساس ، أو الحالات المادية الخاصة باى نظام من النظم التى يختار بحثها . ومحصل هذا انه من الجائز لناقد أن يعترض على قبول تحليلات يقررها غيره ، ولكن ليس له من حق فى أن يناقش فى المشروعية العقلية التى تخول لباحث ما ، ان يطبق تحليلاته على الاشياء بوجه من الوجوه :

إلقاح المذهب القوريني بالطبيعيات

وهذا مثل مما وقع لرجال المذهب القوريني . فانهم عمدوا فى آخر عصورهم إلى القاح المذهب بالطبيعيات وبالمنطق ، تلك التى بدؤوا مذهبهم بتصفيته من آثارها . والدليل على هذا انهم توجوا المذهب فى النهاية بان خصوه بالبحث فى « الاسباب » (أى الطبيعيات) وأسس البرهان » (أى المنطق) .

***

ما هى تلك الصبغة التى اصطبغ بها منطق القوريني؟ سؤال ينبغى لنا ان نجيب عنه قبل ان نختم هذا البحث ؛ ذلك بان الاجابة عليه

أساس لما يقوم عليه مذهبهم فى المعرفة .

على اننا يجب ان ننبه هنا الى أن البحث فى طبيعـــة منطق القورينيين ، تنقصنا فيه المواد الاولية التى تجعل بحثنا إياه قائما على شىء من اليقين . هنا نرجع ، كما رجعنا من قبل فى مواضع عديدة من هذا البحث ، الى الاستعانة بقياس التمثيل. فقد يخيل الينا بديئة ـ a priori أنه فى العصور القديمة ، كما فى العصور الحديثة ، اقترنت نظرية الحس فى المعرفة كما اقترنت النظرية الهيدونية النفعية فى الاخلاق ـ Ethics ـ بنزعة منطقية أساسها الاختبار والاستقراء . ولقد عرفنا الآن ان صورة من صور هـذا المنطق قد اعتنقها متأخرو اصحاب المذهب الابيقورى ؛ وعرفناها منذ ثلاثين سنة لا غير ، عند ما عثر فى خرائب « الهركيولانوم » على مؤلف لفيلسوف يدعى « فيلوذيموس » Philodemus عرض لبحث هذه المسألة الدقيقة .

الهيدونية النفعية فى الاخلاق

عندما شرح الباحثون الذين اكبوا على درس كتاب «فيلوذيموس» ليكونوا من اطرافه المتناثرة كلا يعتمد عليه ، استطاعوا بالدرس أن يعودا بمذهب الابيقوريين المنطقى ، الى عبارات عرضت فى ما كتب رجال المذهب الشكى ، والى ما كتب زعماء المذهب التجريبى من علماء الطبيعة . ولكن من أى نبع استمد هؤلاء وهؤلاء ، اصل هذا المذهب؟

فيلوذيموس

هيىء لباحث المانى هو « ارنست لاس — Ernst Laas — ان يتنبه الى عبارات فى جمهورية افلاطون تمت الى هـذا الموضوع باسباب كثيرة ، وكانت قد عدت أعين الباحثين من قبل .

أرنست لاس

عالج « افلاطون » فى جمهوريته مسألة خزن « الذكريات » . فالذاكرة تخزن الحوادث الماضية ، وترتبها باتقان ، فتعرف ما وقع أولا ، ثم ما تلاه ؛ وكذلك تعرف الحوادث التى وقعت معـا ؛ وبالاستقراء من هذه الذكريات المخزونة ، يمكن معرفة ما سوف يقع

فى المستقبل على قدر ما هيء العقل الانسانى من قدرة على ذلك .
ولقد شرح « أفلاطون » قوله هـذا بلغة كثيراً ما تذكرنا باللغة والعبارات التى استعملها محدثو المؤلفين والفلاسفة، من زعماء مذهب المنطق الاستقرائى .

المنطق الاستقرائى من وضع القورينيين

أما الاستاذ « جومبرتز » فيقول باننا فى هذا البحث انما نـكون اكثر أمنا ، اذا نحن وصلنا فـكرة افلاطون هـــذه « بارسطبس » ومذهبه ، ولم نصلها بمذهب «بروطاغوارس» كما يذهب بعض الباحثين . بل يقول ان كل البحوث التى بذلت فى هذا الشأن قد زودت المؤرخ باسباب يستطيع على مقتضاها أن يقضى بان « ارسطبس » قد وضع منطقا ، غير منطق « ارسطوطاليس » ، قائما على مجموعة من القواعد ترعى ، أول شيء ، تتابع وقوع الظاهرات وتلازمها الوجودى ، فكان بذلك أول رائد من رواد المنطق الاستقرائى ، وأول مقنن لنظرية ادراك الحس فى المعرفة .

الفهرس

صحيفة

* * *

اعتذار :

وقع فى بعض صفحات فى الكتاب اخطاء كنا ، ولا شك قادرين على تلافيها ، ولكن النقص سبيل الكمال .

م . حجازى ، ٣ / ١ / ١٩٣٧